# Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des heiligen Cyprian.

**Eine dogmengeschichtliche Untersuchung.**

Inaugural-Dissertation,

welche mit Genehmigung der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Universität Breslau

behufs

**Erlangung der theologischen Doktorwürde**

am

**Montag, den 8. Juni, mittags 12¼ Uhr**

in der

**Aula Leopoldina**

öffentlich verteidigen wird


**Bernhard Poschmann,**

Priester der Diözese Ermland.


**Opponenten:**

**Heinrich Riedel,** Religions- und Oberlehrer in Breslau,
**Johannes v. Wysocki,** Priester der Diözese Kulm.


**Breslau**
Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung.
1907.

Gedruckt mit Genehmigung der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau auf Antrag des Referenten Herrn Prof. Dr. **Pohle.**

Prof. Dr. **Nikel,**
z. Z. Dekan.

Die ganze Abhandlung, von welcher hier nur der erste Abschnitt gedruckt vorliegt, wird in den „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte", herausgegeben von Ehrhard und Kirsch, als 1. Heft des 8. Bd. (1908) erscheinen.

Sr. Bischöfl. Gnaden

dem Hochwürdigsten Herrn Bischof von Ermland

# Dr. Andreas Thiel,

Thronassistent Sr. Heiligkeit,

Ritter höchster Orden,

Ehrenmitglied der theologischen Fakultät

der Universität Wien

in tiefster Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548224_0172

# Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1—2

## I. Abschnitt.

Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrer äußeren Konstitution . . . . . 3—69
I. Der Episkopat als die Grundlage der Kirche . . . . . 4—11
II. Der Primat des römischen Bischofs . . . . . 11—39
III. Die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche . . . . . 39—47
IV. Die Mitglieder der Kirche . . . . . 48—56
V. Der Kirchenbegriff des hl. Cyprian und die bisherige Tradition 56—69

## II. Abschnitt.

Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrem dreifachen Amte.
I. Die kirchliche Lehre als äußere Glaubensregel.
II. Das kirchliche Gesetz als Norm für das sittliche Handeln.
III. Die sichtbare Gnadenvermittelung durch das Priestertum.
A. Die Taufe.
B. Die Firmung.
C. Die hl. Eucharistie.
D. Die Buße.
E. Der Ordo.

# Einleitung.

Die Formeln „sichtbare“ und „unsichtbare“ Kirche haben seit Luther,[1]) welcher der katholischen Kirche als der sichtbaren, abgeschlossenen Gemeinschaft aller mit der Hierarchie in Verbinduug stehenden Gläubigen die unsichtbare Kirche als „die Gemeinschaft der Heiligen“ oder „die Versammlung der Herzen in einem Glauben“ entgegenstellte[2]), allgemein als Unterscheidungsmerkmale zwischen dem katholischen und dem protestantischen Kirchenbegriffe gedient. Freilich ist die Wahl der Ausdrücke keine glückliche gewesen[3]), indem Luther trotz der Verwerfung der Hierarchie, der Grundlage des äußeren Kirchentums, inkonsequenterweise[4]) einzelne Momente des sichtbaren Kirchenbegriffs, nämlich die göttliche Autorität des Schriftwortes sowie die Sakramente der Taufe und des Abendmahls beibehielt und so gezwungen war, neben der unsichtbaren doch auch noch eine sichtbare Kirche anzuerkennen, die sich durch Wort und Sakrament als solche offenbare.[5]) Heute spricht man daher wohl auch lieber statt vom „sichtbaren“ vom „hierarchischen“ Kirchenbegriff des Katholizismus,

---

[1]) Vgl. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Erlangen 1885 S. 91.

[2]) S. Möhler, Symbolik. München—Regensburg 1895 S. 412.

[3]) Vgl. Seeberg, a. a. O. S. 140.

[4]) Vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [4], Halle 1906 S. 740; Harnack, Dogmengesch. 3[3], Freiburg 1897 S. 728.

[5]) Auf diese Weise haftet dem Kirchenbegriffe Luthers und des im wesentlichen mit ihm übereinstimmenden positiven Protestantismus ein Widerspruch an. Seeberg (a. a. O. S. 87) spricht von einer „innerlich differenzierten“ Kirche. Vgl. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments. Gotha 1872 S. 16 f. — Die liberale Theologie hat durch Verwerfung auch der beiden letzten Sakramente und der Schrift als Glaubensregel mit der sichtbaren Kirche vollständig aufgeräumt. Vgl. Schanz, Zur Geschichte der protest. Theologie. Tüb. Theol. Quartalschr. 1893 S. 38 ff.

ein Ausdruck, der in der Tat bezeichnender ist und anderseits doch alle Momente in sich einschließt, welche den Begriff der „Sichtbarkeit“ der Kirche ausmachen, insofern eben die Hierarchie die Grundlage der sichtbaren Kirche ist. Sichtbar ist nämlich die Kirche, um den Inhalt des Begriffs näher zu bestimmen, 1. in ihrer äußeren Konstitution, indem sie sich darstellt als die geschlossene Gemeinschaft aller derer, welche mit der Hierarchie, d. i. konkret mit den rechtmäßigen Bischöfen in Verbindung stehen, 2. in Bezug auf ihr dreifaches von der Hierarchie ausgeübtes Amt, indem ihre Lehre die äußere Regel für den Glauben, ihr Gesetz die äußere Norm für das sittliche Handeln, ihre Kultformen die sichtbaren Mittel zur Erlangung der Gnade sind.

Aufgabe dieser Abhandlung ist es zu untersuchen, inwieweit der hl. Cyprian eine sichtbare Kirche gelehrt und welche Bedeutung er ihren sichtbaren Formen beigemessen hat. Zwar wird allerseits anerkannt, daß im allgemeinen bei ihm der Begriff der Kirche im katholischen Sinne zum erstenmal klar und ausführlich zur Darstellung gelangt ist,[1]) im einzelnen jedoch gehen die Meinungen, wie sich zeigen wird, vielfach recht weit auseinander, indem die einen eine möglichste Übereinstimmung seines Systems mit der kirchlichen Lehre konstatieren, die anderen noch Spuren und Überbleibsel eines früheren, anders gearteten Kirchenbegriffs bei ihm finden. — Was die Methode angeht, so soll die Untersuchung in der Weise geführt werden, daß gezeigt wird, welche Stellung der Kirchenvater zu den einzelnen die Sichtbarkeit der Kirche konstituierenden Momenten einnimmt. Es ergeben sich demnach auf Grund der obigen Begriffsbestimmung zwei Hauptteile:

I. Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrer Konstitution.
II. Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrem dreifachen Amte.

---

[1]) Vgl. Harnack, D. G. $3^3$, S. 23.

# I. Abschnitt.

## Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrer äusseren Konstitution.

Um die Sichtbarkeit der Kirche in ihrem äußeren Aufbau zu erweisen, muß zunächst dargetan werden, daß sie eine sichtbare Grundlage hat. Demgemäß ist in erster Reihe zu untersuchen, ob Cyprian tatsächlich den Episkopat als Grundlage der kirchlichen Verfassung ansieht, also m. a. W. es ist die Stellung der Bischöfe in der Kirche zu erörtern. Wenn aber weiter die Kirche ein abgegrenztes empirisches Ganzes darstellen soll, so muß auch der Episkopat selbst, auf dem sie ruht, eine geschlossene sichtbare Einheit bilden. Daraus ergibt sich die Frage, ob der Kirchenvater in dem Kollegium der Bischöfe einen festen Mittelpunkt gekannt, ob er einem unter ihnen den Primat zugesprochen habe. Nachdem durch die Beantwortung dieser Fragen die sichtbare Grundlage der kirchlichen Verfassung dargetan ist, soll dann gezeigt werden, daß nach der Lehre Cyprians die Anerkennung dieser Verfassung und damit die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche zum Heile notwendig ist, daß aber anderseits diese Zugehörigkeit zu ihr das Heil noch nicht verbürgt, weil die Kirche alle, welche äußerlich zu den rechtmäßigen Bischöfen halten, also untermischt Gute und Böse zu ihren Mitgliedern zählt. Zum Schlusse endlich soll das Verhältnis der cyprianischen Lehre zur bisherigen Tradition noch kurz erörtert werden. Danach ergibt sich folgendes Schema für die Behandlung des ersten Abschnittes:

I. Der Episkopat als die Grundlage der sichtbaren Kirche.
II. Der Primat.
III. Die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche.
IV. Die Mitglieder der Kirche.
V. Das Verhältnis der cyprianischen Lehre zur bisherigen Tradition.

## I.

## Der Episkopat als die Grundlage der sichtbaren Kirche.

Den Hauptanlaß zu seinen Erörterungen über das Verhältnis der Bischöfe zur Kirche geben dem hl. Cyprian die am Schlusse der Decischen Verfolgung fast zu gleicher Zeit in seiner eigenen Gemeinde Karthago und in Rom ausbrechenden Schismen des Felicissimus und des Novatian. Für den seeleneifrigen Bischof bedeutete diese Spaltung der Kirche, wie er sich selbst ausdrückte, eine neue Verfolgung[1]), und es war natürlich, daß er seine ganze Kraft aufbot, um dem Unheile zu steuern. Die aus jener Zeit stammenden Briefe, vor allem aber seine unvergängliche Schrift „De catholicae ecclesiae unitate" legen ein beredtes Zeugnis dafür ab, mit welchem Eifer und welcher Hingebung, aber auch mit welcher Festigkeit er sich jener Aufgabe widmete.

Der Grundgedanke, welchen der Heilige im Kampfe gegen das Schisma geltend macht, ist die Notwendigkeit der Einheit, welche sowohl in der einzelnen Gemeinde wie in der ganzen Kirche bestehen muß. Gegenüber der Spaltung in der Einzelgemeinde, welche sich darin zeigte, daß ein Teil der Gemeinde sich vom rechtmäßigen Bischofe abgewandt und einen neuen Bischof aufgestellt hatte, galt es, die Autorität des rechtmäßigen Bischofs zu verteidigen, und Cyprian tat dies, indem er der Sache auf den Grund ging, durch die Berufung auf die von Christus selbst stammende Verfassung der Kirche. Der Herr hat nur eine einzige Kirche gestiftet und damit bestimmt, daß es in jeder Gemeinde auch nur einen einzigen Bischof gebe. Der Bischof ist der notwendige Mittelpunkt der Gemeinde. Nur im Anschluß an ihn kann man Mitglied der Kirche sein. Das ist der in den verschiedensten Wendungen wiederkehrende Gedanke. Die Lehre von der Einheit der Kirche ist somit zugleich der Beweis für die konstitutive Stellung der Bischöfe in ihr.[2]) Es seien nunmehr einige der bezeichnendsten Auslassungen des Kirchenvaters angeführt.

---

[1]) Cypriani opera. Ed. Hartel, Ep. 52, 2.

[2]) Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887 S. 234: Die Erörterung von der Kirche ist Cyprian „nahezu nur Mittel zu dem Zwecke, die göttliche Autorität des Episkopates zu feiern".

Schon vor dem eigentlichen Ausbruch des Schismas hatte er die bischöfliche Autorität gegen unbotmäßige Elemente in der Gemeinde zu verteidigen. So hatte ein Teil der in der Verfolgung Gefallenen, als er ihrem Wunsche nach sofortiger Wiederaufnahme in die Kirche nicht nachkam, in einem trotzigen Schreiben die Gewährung der Reconciliation als sein gutes Recht im Namen der Kirche einfach gefordert. In seiner Antwort [1]) weist er nun diese Forderung als eine freche Anmaßung zurück. Dem Petrus, schreibt er, hat der Herr die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben. „Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur." Er wundere sich, fügte er noch sarkastisch hinzu, daß gar die Gefallenen sich vermessen hätten, im Namen der Kirche zu schreiben, „quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta. absit enim . . . ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus". Also auf die Bischöfe, das geht aus der Stelle hervor, ist die Kirche aufgebaut. Darin besteht die ratio, die Seinsweise derselben. In ihrem Wesen ist es begründet, daß der Bischof der Vorgesetzte ist und alle kirchlichen Angelegenheiten ordnet. Dem widerspricht nicht, wenn er gleich darauf die Kirche außer auf dem Bischof auch auf dem Klerus und den standhaft gebliebenen Gläubigen aufgebaut sein läßt. Auch sie gehören wesentlich zur Kirche, aber unter der eben proklamierten obersten Leitung des Bischofs. [2]) Die Stelle Mt. 16,18 f. ist ebenso wie hier auch in dem unten näher zu besprechenden Kap. 4 der Schrift De unit. eccl. der Beweis für die notwendige Einheit der Kirche und die Autorität des Bischofs. „Super unum aedificat ecclesiam", so folgert der Autor aus den Worten des Herrn. „ . . . hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? qui ecclesiae renititur et resistit — es ist die Widersetzlichkeit gegen den Bischof gemeint — in ecclesia se esse confidit?" Wer nicht den Bischof als Hirt anerkennt, lehrt er an einer anderen

---

[1]) Ep. 33, 1.

[2]) Es ist ganz unberechtigt, den Satz als ein Zeugnis für die „Autonomie der Gemeinde" aufzufassen, wie A. Ritschl es tut. Die Entstehung der altkatholischen Kirche.[2] Bonn 1857, S. 558. Vgl. unten S. 58.

Stelle,[1]) gehört nicht zur Herde Christi. Dieser sagt: „et erit unus grex et unus pastor, si autem grex unus est, quomodo potest gregi adnumerari qui in numero gregis non est?“ Noch kräftiger ist dieser Gedanke ausgesprochen in dem Schreiben an den Schismatiker Puppianus. Auf den u. a. von diesem erhobenen Vorwurf gegen den Kirchenvater, daß er die Schuld daran trage, wenn die Kirche jetzt zersplittert sei, antwortet derselbe: Die wahre Kirche bestehe geeint fort, und nur die Spreu habe sich von ihr getrennt, wie es ja nach dem Worte der Schrift[2]) auch nicht anders denkbar sei. „Loquitur illic Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia, ecclesiae nomine docens et ostendens quia etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt.“[3]) Entschiedener als es hier geschieht, kann die Bedeutung des Bischofs für die Kirche nicht hervorgehoben werden. Wo der Bischof ist, da ist die Kirche. „Darum: Der (rechtmäßige) Bischof kann nicht außerhalb der Ekklesia, der wahren Christenheit sein, und zum anderen: Die Gemeinde kann nur in Gemeinschaft mit ihrem (rechtmäßigen) Bischof die Ekklesia, die wahre Christenheit darstellen. Der Bischof macht die Gemeinde zur Christenheit.“[4])

So tritt uns die Einzelgemeinde als eine organisierte, sichtbare Gesellschaft entgegen. Aber auch in ihrer Gesamtheit bilden die Gemeinden ein organisch zusammengefügtes, abgeschlossenes Ganzes, die katholische Kirche. Diese Gesamteinheit hatte der hl. Bischof ebenso zu verteidigen wie die Einheit der Diözese, indem auch Bischöfe sich den Schismatikern anschlossen.[5]) Damit, daß solche Bischöfe sich von der

[1]) Ep. 69, 5.

[2]) Joh. 6, 67—69.

[3]) Ep. 66, 8.

[4]) Sohm, Kirchenrecht 1, Leipzig 1892 S. 203.

[5]) Die früher von den Anglikanern Pearson und Dodwell, später von J. H. Reinkens (Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. Würz-

kirchlichen Einheit losgelöst haben, lehrt er, haben sie aufgehört, rechtmäßige Bischöfe, Stellvertreter Christi zu sein. Der Begriff der „katholischen“ Kirche ist ihm ebenso geläufig wie der der Einzelkirche. Oft fließen beide in einander über, so daß es sich gar nicht mit Bestimmtheit sagen läßt, welche von beiden er im Auge hat, indem ja auch in der Tat, wie sich zeigen wird, die Einzelkirche weiter nichts ist als die katholische Kirche an einem bestimmten Orte.[1]) Die ganze katholische Kirche hat er neben der einzelnen Diözese im Auge, wenn er in dem schon genannten Kap. 4 der Schrift De unit. eccl. davon spricht, daß Christus nur eine Kirche gestiftet und zum Zeichen der Einheit sie auf Petrus allein begründet habe. Die ganze Kirche ist es zunächst, auf die er das Wort des Hohenliedes anwendet: „una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae“, und ebenso das Wort des Apostels: „unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus.“[2]) Auf die ganze Kirche bezieht sich die Stelle: „ecclesia catholica, quae una et sola est a Domino constituta.“[3]) Neben dieser einen Kirche, lehrt er, kann es keine andere geben. „Deus unus et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest.“[4])

burg 1873 S. 3) vertretene Ansicht, daß Cyprian unter der „Einheit der Kirche“ immer nur die Einheit der Einzelgemeinde verstehe, steht mit den Ausführungen des Kirchenvaters in Widerspruch, wie sonst auch allgemein zugegeben wird. Vgl. R. Söder. Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwickelung. Würzburg 1881 S. 73.

[1]) Es ist ein vergebliches Bemühen, wenn O. Ritschl (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885, S. 88) bei seiner Konstruktion einer Umwandlung des Kirchenbegriffs durch Cyprian zu konstatieren sucht, daß dieser in seinen früheren Schriften mit ecclesia meist die Einzelgemeinde, später die ganze Kirche gemeint habe. R. muß selbst ebensoviele Ausnahmen als Bestätigungen seiner Behauptung anführen. In Ep. 14, 3 („non erubescit ecclesia, sed gloriatur“) liegt es übrigens wohl näher, an die ganze als an die Einzelkirche zu denken.

[2]) De un. eccl. 4. — Cant. 6, 8. Eph. 4, 4 sq.

[3]) Ep. 65, 5.

[4]) Ep. 43, 5. Vgl. J. Peters, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche gegenüber den beiden Schismen in Karthago und Rom, Luxemburg 1870 S. 45 ff.

Worauf ist nun diese Einheit der Gesamtkirche begründet? Wie die Einzelkirche ihren Einheitsgrund in ihrem Bischofe hat, so sind die Bischöfe in ihrer Gesamtheit die Grundlage der ganzen Kirche. Sie bilden den „Kitt", welcher die einzelnen Gemeinden zusammenhält. „Ecclesia quae catholica una est scissa non est neque divisa, sed est utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata."[1]) Und wodurch sind die Bischöfe so untrennbar mit einander verknüpft, daß sie den Kitt der Kirche darstellen? Durch die Identität ihrer Gewalt, ihres Amtes. Trotz der Vielheit seiner Träger ist der Episkopat ein einziger und unteilbarer. Die einzelnen Bischöfe haben Teil an ihm, aber nur solidarisch mit den anderen, d. h. solange sie mit dem Ganzen verbunden sind.[2]) Trennt sich ein Bischof vom

[1]) Ep. 66, 8.

[2]) De un. eccl. 5. Dies ist wohl die natürlichste Erklärung des Satzes: „episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur" (vgl. den Text auf der nächsten Seite). Gewöhnlich übersetzt man: „Es ist ein Episkopat, wovon die einzelnen je mit der Verpflichtung für das Ganze einen Teil innehaben." So z. B. Schanz, Apologie des Christentums 3[3], Freiburg 1906 S. 192; ähnlich Möhler: Die Einheit der Kirche[2], Tüb. 1843 S. 222. Allein die Betonung der Haftbarkeit des Einzelbischofs für die ganze Kirche, obwohl sie sonst der Anschauung Cyprians entspricht, erscheint in dem Zusammenhange des Kapitals nicht recht begründet, wie aus dem Texte ersichtlich sein dürfte. Kneller (Der hl. Cyprian und die Idee der Kirche. Stimmen aus Maria-Laach, 65 [1903] S. 514.) übersetzt: „Einheitlich ist der Episkopat; die einzelnen besitzen von ihm einen Teil in der Weise, daß alles sich zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenschließt". Es soll damit gesagt sein: Der ganze Episkopat sei deswegen ein zusammenhängendes Ganzes, weil jeder Bischof auf Grund der apostolischen Succession seine Gewalt auf Petrus zurückführe. Die Einheit der Bischöfe ist nach K. ebenso aufzufassen, wie die Einheit des Menschengeschlechts auf Grund der gemeinsamen Abstammung aller von Adam. Aber abgesehen davon, daß er zu jener Übersetzung nur durch eine äußerst gezwungene Deutung der Worte kommen kann (s. S. 115 A.), fußt sie auf einer falschen Voraussetzung. Cyprian spricht in diesem Kapitel gar nicht von der „Einheit des Ursprunges", sondern von der organischen Einheit des mystischen Zusammenhanges, in dem die einzelnen Bischöfe stehen (spiritu eius animamur). Er will hier nicht, „den Novatian und Fortunat und überhaupt diejenigen treffen, welche den Namen Bischof annehmen, ohne daß jemand ihnen den Episkopat gibt" (De un. eccl. 10), sondern er wendet sich, wie der Zusammenhang zeigt, an die rechtmäßigen Bischöfe und warnt diese, sich von der Einheit zu trennen, weil sie losgelöst von der Kirche all ihrer geistlichen Kräfte und Fähigkeiten bar wären, einem, um eines der Bilder herauszugreifen, vom Baume abgebrochenen Aste glichen. — Nach Kneller gibt es übrigens etwa ein halbes Dutzend Erklärungen für das „in solidum".

Gesamtepiskopate, so ist seine Gewalt erloschen; er betrügt seine Gemeinde, welche ihn vielleicht noch weiter als Bischof betrachtet und in der Kirche zu sein vermeint, während sie es tatsächlich nicht mehr ist. Weil so vor allem von der Haltung der Bischöfe die kirchliche Einheit abhängt, so richtet Cyprian an sie besonders eindringlich seine Mahnungen zur Einheit. Es seien nunmehr seine eigenen Worte angeführt: „Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus. nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidem veritatis perfida praevaricatione corrumpat. episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur.“ Und nun macht er diesen Gedanken von der Unteilbarkeit des Episkopates an einer Fülle von Beispielen klar. „Quomodo solis multi radii, sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit: ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit: a fonte praecide rivum, praecisus arescit. sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur.“

Also ein und dieselbe Gewalt ist es, wie besonders aus dem letzten Beispiele hervorgeht, die jeder der auf der ganzen Welt zerstreuten Bischöfe inne hat, und demgemäß ein und dieselbe katholische Kirche, die in jeder Gemeinde zur Darstellung kommt.[1]) Weil solidarisch Träger der einen, ungeteilten Gewalt, des unus episcopatus, sind die Bischöfe nicht nur Bischöfe ihrer Diözesen, sondern „Bischöfe der katholischen Kirche“[2]), sie kommen ebenso sehr als Fundamente der einen Kirche in Betracht, wie als Leiter ihrer besonderen Gemeinden.[3])

Dieser ihrer grundsätzlichen Stellung entsprechen auch

[1]) Vgl. oben S. 7.

[2]) Vgl. Sohm, a. a. O. S. 347.

[3]) Vgl. Harnack, D. G. 1[3], 1894 S. 382. — H. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung, Leipzig 1884 S. 128.

praktische Pflichten, indem sie nicht nur für die eigenen Diözesen, sondern für die ganze Kirche zu sorgen haben. So fordert Cyprian den Papst Stephanus auf, gegen den Bischof Marcian von Arles einzuschreiten, und gibt zur Begründung seiner Intercession an: „Cui rei nostrum est consulere et subvenire, qui gubernandae ecclesiae libram tenentes . . .“[1]) „idcirco enim copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere et gregem Christi lacerare et vastare temptaverit, subveniant ceteri.“[2]) Ähnlich hatten sich schon früher die römischen Kleriker in einem Briefe an Cyprian geäußert, der ihnen einen schwierigen Fall bezüglich eines gewissen Privatus Lambesitanus zur Begutachtung vorgelegt hatte. Sie sprechen ihm ihre Anerkennung dafür aus, daß er sich an sie um ihren Rat gewandt habe, und fügen hinzu: „Omnes enim nos decet pro corpore totius ecclesiae, cuius per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare.“[3])

Bildet, wie gezeigt, der Gesamtepiskopat die Grundlage der kirchlichen Einheit, so können wir nunmehr die katholische Kirche definieren als die Gesamtheit aller Gemeinden, deren Bischöfe zu dem corpus des Gesamtepiskopates gehören. Allein dieses corpus ist zunächst noch keine äußerlich abgeschlossene Größe. Es läßt sich noch nicht von vornherein mit Sicherheit feststellen, ob dieser oder jener Bischof ihm wirklich angehört. Das Band, welches die Einzelnen verknüpft, ist nach dem bisher Gesagten zu urteilen, nur moralischer, also unsichtbarer Art, bestehend in der Notwendigkeit, die Eintracht mit dem Ganzen aufrecht zu erhalten.[4]) Wodurch wird aber das Band der Eintracht und Einheit gelöst? Wo ist das Kennzeichen, welches angiebt, ob es noch besteht oder nicht, welches entscheidend ist für die Beurteilung, auf welcher Seite man

[1]) Ep. 68, 1.

[2]) Ep. 68, 3.

[3]) Ep. (inter Cyprian.) 36, 4.

[4]) De un. eccl. 23: „una ecclesia . . . in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Vgl. die eben zitierte Stelle ep. 68, 3. — Harnack, D. G. 1[3], S. 382 nennt den Satz, daß die Einheit nur durch die Liebe zustande kommt, einen Grundgedanken, ja die Spitze der Schrift de unitate. Vgl. J. Peters, a. a. O. S. 55 f.

den Gesamtepiskopat und damit die Kirche zu suchen hat, wenn tatsächlich eine Spaltung eingetreten ist? Cyprian begnügt sich zwar gewöhnlich damit, die innere Notwendigkeit der kirchlichen Einheit zu betonen; aber anderseits geht doch aus den verschiedensten Stellen seiner Schriften hervor, daß er bei der innerlich begründeten Einheit des Episkopates einen festen empirischen Mittelpunkt voraussetzt, der für die Einheit der ganzen Kirche zwar nicht die gleiche, aber doch in gewisser Beziehung eine ähnliche Bedeutung hat, wie der Bischof für die Einheit der Diözese. Es ist der Bischof von Rom. Für unseren Zweck ist die Frage nach der Primatstellung desselben von der größten Wichtigkeit, weil sie erst entscheidet, ob die Kirche auch in ihrer Gesamtheit tatsächlich eine empirische, abgeschlossene Größe ist, und nicht nur von Cyprian als solche vorausgesetzt wird.[1]) Der Primat des Papstes bildet den Grundstein in dem Bau der sichtbaren Kirche.

## II.

## Der Primat des römischen Bischofs.

Über die Frage, ob der hl. Cyprian den Primat des Bischofs von Rom gelehrt und anerkannt hat, herrschen die entgegengesetztesten Meinungen. Nach den einen enthalten seine Schriften die glänzendsten Zeugnisse für den Primat, von anderen wird er als Zeuge für das Episkopalsystem aufgeführt, der sich „entschieden gegen den amtlichen Vorrang eines Einzelnen gewehrt“ habe.[2]) Wir wollen die wichtigsten

[1]) Nach Harnack (a. a. O. S. 385) ist „die große Konföderation der Kirchen, welche Cyprian voraussetzt und als die Kirche prädicirt, in Wahrheit nicht vollständig gewesen . . . Ferner sind, wenigstens bis ins 4. Jahrhundert hinein, die Bedingungen für die Conföderation niemals bestimmt formuliert worden, die erst seit den Tagen Konstantins eine empirische im vollen Sinn zu werden begann. Demnach ist die Idee der einen auf den Bischöfen ruhenden, alle Christen umfassenden, festgeschlossenen Kirche in Wahrheit stets eine bloße Idee gewesen; sofern hier aber im Sinne Cyprians nicht die Idee, sondern ihre Verwirklichung allein von Bedeutung ist, erscheint die dogmatische Auffassung Cyprians durch die tatsächlichen Verhältnisse widerlegt.“

[2]) Dies die gewöhnliche protestantische Auffassung. A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche S. 573; K. G. Goetz, Das Christentum Cyprians. Gießen 1896 S. 125 f. — O. Ritschl dagegen spricht sich entschieden für die Ansicht aus, daß Cyprian den Primat des römischen Bischofs

hier in Betracht kommenden Stellen auf ihre Bedeutung untersuchen in der Ordnung, daß zunächst die Frage behandelt wird, ob Petrus nach der Lehre des Kirchenvaters einen wirklichen Primat unter den Aposteln behauptet hat, dann, welche Stellung der Nachfolger Petri, der römische Bischof, in der Kirche einnimmt.

Eine der am meisten erörterten Stellen ist De un. eccl. c. 4.[1]) Nachdem der Verfasser in c. 3 der Schrift das Verderben beklagt hat, welches der böse Feind durch die Häresien und Schismen anrichtet, führt er zum Schlusse als Ursache dafür, daß so viele sich von ihm fangen ließen, folgenden Grund an: „Hoc eo fit, dum ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur.“ Dann fährt er in c. 4 fort: „Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo adque argumentis opus non est. probatio est ad fidem facilis conpendio veritatis. loquitur Dominus ad Petrum: ego

---

anerkannt habe. Cyprian von Karthago, S. 92. Nach Harnack besaß die römische Gemeinde im Jahre 250 „einen anerkannten Primat: es war der Primat des Anteils und der erfüllten Pflicht.“ D. G. 1[3], S. 449. A. 1. - Ebenso Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 2, Paris 1902 S. 228. Auch nach ihm hat Cyprian dem röm. Bischof nur eine Art Ehrenvorsitz zuerkannt.

[1]) Der Text dieses Kapitels ist nicht ganz sicher, indem der Codex M in den Text der übrigen Handschriften noch einige deutlich für den Primat sprechende Sätze verwebt hat, welche in den älteren Ausgaben in den Text aufgenommen waren, während sie Hartel ausgeschieden hat. Man hat sie erklärt als spätere Einschiebsel, eigens gemacht zu dem Zwecke, dem Primat des römischen Bischofs eine Begründung zu geben, die sonst in dem Kapitel nicht vorhanden sei (K. G. Goetz, a. a. O. S. 125 spricht von einer „Flickerei des Codex M“. Vgl. auch die Ausfälle in Döllinger, Das Papsttum [Neubearbeitung des „Janus“ durch J. Friedrich], München 1892 S. 25). Neuerdings hat nun D. Chapman eine gründliche Studie über diese Frage veröffentlicht in der Revue Bénédictine 19 und 20 (1902. 1903) unter dem Titel: „Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église“, in welcher er nachzuweisen sucht, daß die betreffenden Interpolationen keinen anderen als Cyprian selbst zum Urheber hätten. Doch mag auch das Resultat seiner Untersuchung noch nicht als sicher angenommen werden dürfen, so hat er jedenfalls durch Belege mit Parallelstellen das erwiesen, daß der Inhalt dieser Interpolationen nichts anderes ist, als was Cyprian auch sonst lehrt. Vgl. Schanz, Apologie 3[3], S. 540. Sehr anerkennend über die Untersuchung Chapmans spricht sich E. W. Watson (The Journal of Theological Studies 5 (1904) S. 435 f.) aus. — Wir verwerten nur den unbestrittenen Text.

tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram .... quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis. super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater et ego mitto vos. accipite Spiritum sanctum: si cuius remiseritis peccata, remittentur illi: si cuius tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. ... hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? qui ecclesiae renititur et resistit in ecclesia se esse confidit?"

Der Beweis für die Wahrheit, meint also Cyprian, liegt auf der Hand. Er ergiebt sich aus dem Worte des Herrn: Du bist Petrus usw. Auf einem Einzigen, folgert er, erbaute der Herr die Kirche und zeigte dadurch, daß dieselbe einheitlich sein muß. Wer an dieser Einheit nicht festhält, hört auf, ein Glied der Kirche zu sein. Der angeführte Schrifttext ist ihm demnach der Beweis für die notwendige Einheit der Kirche, sowohl der Gesamtkirche als auch — darauf kommt es ihm hier zunächst an — der Diözese, welche Einheit sich kundgibt im gehorsamen Anschluß an den Bischof. Das einfachste Merkmal, will er sagen, an dem die falschen Lehrer zu erkennen sind, ist die Auflehnung gegen den rechtmäßigen Bischof.[1])

Soviel über die Bedeutung des Kapitels im Zusammenhange der Schrift. Was folgt nun aus ihm für die Stellung Petri? Von welcher Tragweite ist der Satz, daß der Herr auf ihn allein die Kirche erbaut, und wie stimmt er mit dem anderen zusammen, daß Christus später allen Aposteln die gleiche Gewalt überträgt? Sollte die Bedeutung Petri nur darin liegen, daß er die erste Zeit allein der Träger der kirchlichen Gewalten gewesen ist und so ein Symbol darstellt dafür, daß später unter den verschiedenen Trägern der Gewalt Einheit herrschen

[1]) Chapman, a. a. O. 20 S. 35.

müsse?[1]) Oder sollte auch nach der Übertragung der gleichen Gewalt an alle Apostel dem Petrus eine Sonderstellung verbleiben? Unseres Erachtens fordert die Stelle die letztere Auffassung. Der Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen Gleichheit und Sonderstellung liegt darin, daß in den Verheißungsworten des Herrn zwei Objekte wohl auseinanderzuhalten sind: einmal der Aufbau der Kirche auf Petrus, dann die Übertragung der Schlüsselgewalt.[2]) Diese Gewalt wird später auch den übrigen Aposteln zuteil, aber nach wie vor bleibt Petrus allein das Fundament der Kirche. Dieses Prädikat legt Cyprian stets nur ihm allein bei, und zwar so

[1]) So die gewöhnliche protestantische Deutung der Stelle. A. Ritschl, a. a. O. S. 573 und mit ihm Thomasius, die christliche Dogmengeschichte 1[2], 1887 S. 587: „Die Einheit der Bischöfe wird von ihm in der Person des Petrus angeschaut, welcher die auf die Bischöfe übergegangenen apostolischen Attribute zuerst empfangen hat." Ähnlich Benson. Cyprian, his life, his times, his work. London 1897 S. 198. Nach ihm besagt das Kapitel zweifellos folgendes: „The Apostles are all made equal in honour and power by our Lord's commission. Simply to declare the unity of His Church, He, the first time that He gives that commission, gives it to one. Afterwards he repeats the same commission (as Cyprian understood it) to all. The origo, exordium, of unity starts (proficiscitur) from one as a manifestation or demonstration (manifestaret, monstretur) of unity." — Für Reinkens (Die Lehre des hl. Cyprian von d. Einheit d. K. S. 9) ist Petrus gar nur „das Symbol für die Lehre Christi, daß die Einzelkirche in sich Eins sei". Gegen Reinkens wendet sich ausführlich Fl. Riess, Stimmen aus Maria-Laach. 6 und 7 (1874). Vergl. hier 7 S. 401 f. — Von katholischer Seite hat neuerdings Delarochelle eine ähnliche Meinung vertreten in seiner Abhandlung: L'idée de l'Église dans Saint Cyprien in der Revue d'histoire et de littérature religieuse 1 (1896) Paris. Leider ist mir die Ztschr. nicht zugänglich gewesen. Nach Ehrhard (Die altchrist. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. 1, Freiburg 1900 S. 476) sind die Hauptgedanken der Abhandlung kurz folgende: „Cypr. betrachtet den Primat Petri als Symbol der Einheit und sieht dementsprechend in dem römischen Bischof nur den offiziellen Vertreter der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Bischöfe, die an Macht und Würde einander gleich seien. Delarochelle führt diese Auffassung auf einen unvollkommenen Kirchenbegriff zurück, der mit der Tatsache des römischen Primates nicht übereinstimmte, und dem Cypr. selbst nicht treu geblieben ist in einigen konkreten Anlässen, welche die Anerkennung eines eigentlichen Primates in Rom in sich schließen." — Auch Tixeront (Histoire des dogmes 1[3], Paris 1906 S. 383 f.) scheint zu der symbolischen Auffassung des Primats zu neigen. — Gegen Delarochelle richtet sich die schon erwähnte Abhandlung Knellers in den Stimmen von M. L. 1903.

[2]) Chapman, a. a. O. 20 S. 36.

oft, daß der Satz „super quem aedificavit ecclesiam“ fast als ständiges Attribut zu Petrus erscheint.[1]) Demgemäß heißt es auch an unserer Stelle nicht: Obwohl der Herr später allen Aposteln die gleiche Gewalt erteilte, baute er doch zuerst auf Petrus allein die Kirche. Durch nichts ist angedeutet, daß die Zwölfe auch an diesem Vorzuge Petri Teil erhielten. Der Gegensatz, den Cyprian hier aufstellt, liegt nicht zunächst in dem Früher oder Später, sondern in der Sache selbst. Der scharf hervorgehobene und später in anderer Form ebenso nachdrücklich wiederholte Satz „unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit“ und „exordium ab unitate proficiscitur“ ist dem Inhalte nach identisch mit dem zuerst betonten „super unum aedificat ecclesiam“. Noch zweimal hebt also der Kirchenvater nachdrücklich hervor, daß trotz der Gleichstellung aller Apostel in der Gewalt Petrus allein das Fundament der Kirche bleibe. Daraus folgt aber, daß er eine reale Bedeutung für die Einheit der Kirche haben muß. Wenn er das Fundament der Kirche ist, dann muß alles, was zu ihr gehören will, auf ihm aufgebaut, d. h. notwendig mit ihm verbunden sein. Das bloße Symbol einer Einrichtung als deren Fundament zu bezeichnen, geht nicht an, und es ist daher schwer denkbar, daß Cyprian die Felsenbedeutung Petri in seiner Vorbildlichkeit für die Einheit gesehen habe. Dasselbe geht hervor aus dem erläuternden Satze, daß von Petrus allein der „Ursprung der Einheit“ beginne. Das Wort origo bezeichnet in jedem Falle ein Ursächlichkeits- und Abhängigkeitsverhältnis, mag man es nun als zeitlichen Ursprung oder Anfang auffassen oder als Ausgangspunkt von Koexistierendem. Unmöglich aber kann man das Vorbild eines Dinges als dessen Ursprung hinstellen. Mit Recht weist Kneller[2]) noch auf den Ausdruck „sua auctoritate disposuit“ hin und meint: „Es mag Autorität dazu gehören, daß man eine Lehre gibt; daß man aber zu größerer Klarheit und Eindringlichkeit an einer Person exemplifiziert, was man sagen will, ist keine Betätigung von Autorität“.[3])

[1]) Nach Kneller (a. a. O. S. 510) hebt er in den erhaltenen Schriften im ganzen zehnmal diese Tatsache hervor.

[2]) A. a. O. S. 508.

[3]) Die Ausdrücke „ut unitatem manifestaret“, „ut ecclesia una monstretur“ brauchen durchaus nicht so aufgefaßt werden, als ob in dem „Zeichen“

Was Cyprian des Näheren mit dem von Petrus ausgehenden Ursprung der Einheit meint, ist dies, daß der Apostel einmal der zeitliche Ausgangspunkt, dann aber auch der feste Mittelpunkt der ganzen Gewalt ist, welche der Herr in der Kirche niedergelegt und zu deren Trägern er die Bischöfe gemacht hat. Es gibt nur eine einzige kirchliche Gewalt. Petrus hat sie zuerst erhalten; von ihm geht sie auf die anderen über. Der Augenblick, in welchem sie der Herr ihm übertrug, fiel zusammen mit der Einsetzung des Episkopates, dessen alleiniger Träger Petrus also zunächst war, mit der Gründung der Kirche. Mit dieser Auffassung stimmt überein und erklärt sich anderseits nur aus ihr, daß nach Cyprian nicht nur der römische, sondern alle Bischöfe ihre Gewalt auf Petrus zurückführen und ihre Autorität durch die Berufung auf Mt. 16,18 stützen.[1]) Da nun die kirchlichen Vollmachten auf

der Einheit die ganze Bedeutung jener Anordnung des Herrn zu sehen sei, daß von Petrus der Ursprung der Einheit ausgehe (Vgl. Benson, oben S. 14 A. 1). Ebenso sagen wir z. B. Christus ist am Kreuze gestorben, um uns seine Liebe zu zeigen, wobei niemand daran denkt, daß die Bedeutung seines Opfertodes mit dem Offenbarmachen seiner göttlichen Liebe erschöpft sei, daß sein Tod nur den Zweck gehabt habe, die Liebe Gottes symbolisch darzustellen. Wie hier der Sinn ist: Durch seinen Tod hat Christus seine Liebe offenbart, so dort: Durch den Bau der Kirche auf Petrus hat der Herr die Notwendigkeit der Einheit gezeigt (die zu beweisen ja der Zweck des Kapitels ist). — Durch die Annahme, daß Cyprian dem Petrus eine bloß symbolische Bedeutung für die kirchliche Einheit zuerkenne, wird übrigens der logische Gedankengang des Kapitels gestört. Chapman (a. a. O. S. 37) schreibt in diesem Sinne: „C'est vraiment faire injure à un auteur si logique que de lui imputer une sottise pareille: Probatio est ad fidem facilis: la grande preuve de l'unité de l'Église, le texte qui démontre sans réplique la suprématie de l'évêque, c'est la promesse faite à Pièrre que lui serait ce que tous les apôtres allaient aussi devenir avec lui; de là resulte que l'Église est nécessairement une, et qu'il ne peut y avoir d'autorité dans chaque diocèse que celle de l'unique évêque!"

[1]) Wie hier in De un. eccl. 4, so geschieht dies besonders deutlich in ep. 33,1, wo aus jenem Schriftworte gefolgert wird: „unde ratio ecclesiae decurrit et ecclesia super episcopos constituatur; ferner in ep. 73,7. Chapman nennt den Text Mt. 16,18 „la grande charte de la monarchie épiscopale (a. a. O. S. 35). Vgl. Kneller, a. a. O. S. 511; Sohm, Kirchenrecht 1, S. 251. — Dieselbe Auffassung hatte schon Tertullian, den Cyprian als seinen Lehrer verehrte und täglich las. Scorp. c. 10: „Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse." Ähnlich De pudic. c. 21: „Quia dixerit Petro dominus: Super hanc petram ... idcirco praesumis (der römische Bischof Kallist) ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam?"

dem Wege der rechtmäßigen Succession den Bischöfen zufließen und diese Succession für die meisten Bischöfe sich nur durch das Medium der Apostel von Petrus herleiten läßt, so folgt schon hieraus, daß auch die Apostel bezüglich ihrer Gewalt von Petrus abhängig sein müssen. Zwar sagt Cyprian, daß sie dieselbe vom Herrn erhalten haben. Aber es war eben keine andere Gewalt als die, welche Petrus schon besaß; diese wurde nun auch auf sie ausgedehnt, sie erhielten ebenfalls Teil an dem Episkopate, den bisher Petrus allein innegehabt hatte — pari consortio praediti et honoris et potestatis.[1]) Auf diese Weise bleibt trotz der direkt vom Herrn verliehenen Vollmachten der Apostel bestehen, daß Petrus den zeitlichen Ausgangspunkt aller bischöflichen Gewalt darstellt. Aber nicht hierin liegt seine Hauptbedeutung. Wichtiger ist, daß alle Träger des Episkopates, auch nachdem sie in den vollen Besitz der kirchlichen Gewalt gekommen sind, von ihm abhängig bleiben, indem er innerhalb des solidarisch verwalteten Episkopates den festen Mittelpunkt bildet, von welchem sie sich nicht trennen dürfen. Indem der Herr ihn allein zum Fundamente der Kirche gemacht, hat er gezeigt, daß alle, auch die Apostel,

[1]) Weil die Gewalt der Apostel mit der des Petrus identisch ist, leiten die Bischöfe ihre Vollmachten ebenso wie von diesem, so auch von jenen ab. Vgl. Sentent. episcoporum 79 (Hartel 1, p. 459); ep. 69,11; 73,7; 75,16. Es handelt sich an allen diesen Stellen um die Gewalt der Sündenvergebung. Wo es gilt, die Autorität des Bischofs und die Einheit der Diözese zu begründen, da erfolgt entsprechend der Natur der Sache die Berufung auf Petrus (De un. eccl. 4 u. ep. 33,1; vgl. Chapman S. 36). — Kneller macht einen Unterschied zwischen den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, bezüglich des Verhältnisses ihrer Gewalt zu Petrus. Die Apostel hätten dieselbe direkt von Christus erhalten und ständen insofern dem Petrus gleich. Dagegen stamme alles, was nach den Aposteln an Regierungsgewalt in der Kirche vorhanden sei, ausschließlich von Petrus allein. (a. a. O. S. 511.) Diese Unterscheidung ist unberechtigt. Die Bischöfe haben auf Grund der rechtmäßigen Succession ihre Gewalt zunächst von den Aposteln, deren direkte Nachfolger sie sind, von Petrus nur insofern, als die Apostel mit ihm in Verbindung standen und an seiner Gewalt teilnahmen. Es ist demnach nicht einzusehen, wie ihre Vollmachten in höherem Maße von Petrus abhängig sein sollten als die ihrer Rechtsvorgänger, von denen sie dieselben erhalten haben. Von einer ausschließlichen Herleitung der bischöflichen Gewalt von Petrus ist, wie gezeigt, bei Cyprian keine Rede. — Kneller folgert aus seiner Aufstellung, daß, wenn Cyprian auch die volle Gleichheit der Apostel behaupten sollte, man dennoch nicht schließen dürfte: also sind auch die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, dem hl. Petrus und dem Papste gleich.

auf ihn aufgebaut sein müßten, d. h. daß sie ihre Gewalt nicht jeder für sich selbständig besäßen, sondern nur in Verbindung mit ihm. Diese Zentralstellung Petri hat Cyprian offenbar in unserem Kapitel besonders vor Augen, wenn er zum Erweis der Einheit trotz der verschiedenen Träger der Gewalt von „dem von einem ausgehenden Ursprung der Einheit" spricht, wie er ja auch gleich im nächsten Kapitel[1]) betont, daß kein Bischof von dieser Einheit abfallen könne, ohne damit seine Gewalt zu verlieren.

Auch bei anderen Gelegenheiten gibt er diesem Gedanken von der Zentralstellung Petri in der Kirche Ausdruck. So schreibt er in ep. 43,5: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest; quisquis alibi collegerit spargit."[2]) In ep. 70,3 ferner heißt es von der Kirche: „una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata." Petrus ist damit als Grundlage der einen Kirche hingestellt rücksichtlich des Ursprunges und des Wesens, der eigentümlichen Beschaffenheit der Einheit. Der Aufbau der Kirche auf ihm ist also für ihre Einheit wesentlich.[3]) Endlich sei noch erwähnt eine Stelle, welche ganz an das besprochene Kapitel aus De un. eccl. erinnert, ep. 73,7: „Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit

---

[1]) S. oben S. 8 f. — Vgl. unten S. 21 A. 1.

[2]) Ob hier mit cathedra una super Petrum fundata der römische Bischofstuhl als Besitz der Nachfolger Petri gemeint ist, wie O. Ritschl (a. a. O. S. 92) behauptet, oder nur die auf Petrus beruhende Einheit des Episkopates, wie A. Ritschl (a. a. O. S. 573) glaubt, mag dahingestellt bleiben.

[3]) Chapman, a. a. O. S. 44 deutet den Satz mit: l' Église unique, fondée sur Pierre quant à l'origine et quant au caractère, à la nature de l'unité. — Peters, Der hl. Cyprian von Karthago. Regensburg 1877 S. 265 faßt das „origine et ratione" als Apposition zu „Christo Domino" auf, wogegen schon die Stellung der Worte spricht. — Dem Sinne nach dürfte die von Harnack (D. G. 1³, S. 384 A. 2) zurückgewiesene Übersetzung in den Stimmen von Maria Laach 1877 S. 355 richtig sein: „rücksichtlich des Ursprungs und der Verfassung der Einheit". Zum Vergleiche kann man ep. 33,1 heranziehen, wo aus Mt. 16,18 gefolgert wird: unde ratio ecclesiae decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur. Hier hat ratio offenbar den Sinn von Einrichtung, Verfassung.

potestatem istam dedit ut id solveretur quod ille solvisset. Der Sinn dürfte nach dem früher Gesagten klar sein.[1])

Wollen wir nunmehr das Ergebnis der bisherigen Untersuchung über die Stellung Petri in der Kirche zusammenfassen, so können wir es am kürzesten tun mit den Worten des interpolierten Textes des Codex M: „hoc erant utique et ceteri quod Petrus, sed primatus Petro datur." Petrus hat den Primat; aber der Primat besteht nicht darin, daß Petrus eine höhere Gewalt besitzt als die übrigen Apostel, sondern darin, daß jener allein den Ausgangspunkt und das Zentrum der kirchlichen Gewalt darstellt, daß die übrigen nur in Verbindung mit ihm an dieser Gewalt teilhaben. In diesem Sinne erfährt die von Cyprian behauptete Gleichheit aller Apostel durch ihn selbst eine Beschränkung. Getrennt von Petrus wären sie nichts, aber im Konsortium mit ihm sind sie dasselbe wie er; und dies nicht nur, insofern sie alle als Apostel die bischöfliche Gewalt besitzen[2]), sondern nach der Auffassung des Kirchenvaters auch in rechtlicher Beziehung, insofern Petrus keine höhere Jurisdiktion hat als sie. Abgesehen davon, daß sich eine solche schwer mit dem scharf betonten Satze „hoc erant et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis" in Einklang bringen ließe, wird sich die Richtigkeit unserer Meinung aus dem nunmehr zu behandelnden analogen Verhältnisse zwischen dem Papste und den Bischöfen ergeben.[3])

Der Bischof von Rom, das sei zur Kennzeichnung seiner Stellung zuerst betont, gilt Cyprian als der besondere Nachfolger des hl. Petrus. Als solcher wird er ausdrücklich bezeichnet, wenn es in ep. 55,8 vom Stuhle des Bischofs Fabianus heißt: „Fabiani locus id est Petri locus"; ebenso wenn Firmilian schreibt: „Stephanus sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt . . . per successionem cathedram Petri habere se praedicat."[4]) Gewiß sind auch,

[1]) Betreffs des Ausdruckes „instituit et ostendit" vgl. oben S. 15 A. 3.

[2]) So Kneller, a. a. O. S. 520.

[3]) Rieß, Stimmen a. M. L. 7 (1874) S. 271 meint von vornherein: „Auf Petrus bauen heißt, ihm die oberste Gewalt verleihen." Aber Cyprian hat nicht diese Auffassung. Ihm heißt es nur, Petrus zum Ausgangspunkt aller Gewalt machen.

[4]) Ep. (inter. Cypr.) 75,17.

wie oben gezeigt, die übrigen Bischöfe Nachfolger Petri, aber nur insofern sie durch die Apostel, ihre eigentlichen Vorgänger[1]), Teil an seiner Gewalt erhalten haben; kein anderer wird je als eigentlicher Rechtsnachfolger Petri hingestellt, wie hier der römische Bischof — Stephanus rühmt sich im Gegensatz zu allen anderen Bischöfen, durch die successio der Inhaber des Stuhles Petri zu sein.[2])

Als Nachfolger Petri hat der römische Bischof, das folgt weiter aus Cyprian, nicht nur wie die übrigen Bischöfe die episkopale Gewalt von ihm als Erbe überkommen, sondern auch den Petrus allein zukommenden Charakter als Fundament der Kirche. In ep. 59,14 schreibt der Kirchenvater von den karthagischen Schismatikern, die sich mit ihrer Sache nach Rom gewandt haben: „Navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde

[1]) Ep. 45,3: „unitatem . . . per apostolos nobis successoribus traditam"; ep. 3,3: „apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit."

[2]) Gegen Sohm. Ihm ist jeder Bischof ein voller Rechtsnachfolger Petri. Demgemäß stellt ihm „ein jeder Bischofstuhl eine Wiederholung des römischen Stuhles Petri dar." a. a. O. S. 252. „Ein Bischof ist allerdings in besonderem Sinne der Nachfolger Petri, der Bischof von Rom, denn in Rom steht der Bischofstuhl Petri, der Bischofstuhl also, auf welchem die ganze Kirche ruht, und Rom ist deshalb die Erstlingskirche (ecclesia principalis), die Mutterkirche und Wurzel der ganzen Christenheit. Aber auf dem Bischofstuhl Petri, welcher in Rom steht, sitzt nicht bloß der römische, sondern jeder Bischof, denn der Stuhl Petri ist der einzige Bischofstuhl (una cathedra) der Christenheit." S. 345. Allein der einzige Bischofstuhl ist der Stuhl Petri offenbar in keinem anderen Sinne, als in welchem Petrus der einzige Bischof war, d. h. insofern es überhaupt nur eine einzige bischöfliche Gewalt gibt. Aber wie Petrus unter den ihm an Gewalt gleichstehenden Aposteln trotzdem allein das Fundament der Kirche blieb, so unterscheidet sich auch der römische Stuhl, obwohl dieselbe Gewalt auch den übrigen Bischofstühlen eigen ist, wesentlich von diesen, weil er allein, wie gleich gezeigt werden wird, den Vorzug hat, ebenso wie Petrus den ständigen Mittelpunkt des Episkopates darzustellen. — Zur Begründung seiner Ansicht, daß alle Bischöfe in gleicher Weise Nachfolger Petri seien, führt Sohm an, daß Cyprian die früheren römischen Bischöfe auch als seine Vorgänger betrachte— ep. 68,5: „antecessorum nostrorum beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor" (S. 253 A. 6). Allein es ist augenscheinlich, daß Cyprian hier den Ausdruck antecessores nicht in dem prägnanten rechtlichen Sinne gebraucht, wie es z. B. der Fall ist in ep. 69,3: „apud Cornelium . . . qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit". Cyprian war übrigens früher Bischof als Cornelius; schon deswegen hat er ihn nicht als seinen eigentlichen Vorgänger bezeichnen können.

unitas sacerdotalis exorta est.“ Die Kirche von Rom ist die ecclesia principalis. Was soll dieser Ausdruck besagen? Die Erklärung liegt in den folgenden Worten, daß die Einheit des Episkopats (unitas sacerdotalis) von ihr ausgegangen ist. Weil mit denselben Worten in De un. eccl. 4 die Fundamentalstellung Petri in der Kirche erklärt wurde, so soll das Attribut principalis hier offenbar eine ähnliche Bedeutung der römischen Kirche ausdrücken. Sie ist die Hauptkirche, weil Ausgangspunkt und Zentrum der katholischen Kirchengemeinschaft.[1]) Den nämlichen Gedanken spricht der Heilige aus, wenn er in ep. 48,3 den Episkopat des rechtmäßigen römischen Bischofs, des hl. Kornelius, bezeichnet als „ecclesiae catholicae

[1]) K. G. Goetz (Das Christentum Cyprians S. 126) betont vergeblich dagegen, daß nach Cyprian die priesterliche Einheit nicht auf die cathedra Petri und die römische Gemeinde begründet, sondern dort entstanden sei. Denn dasselbe sagt der Verfasser auch von Petrus selbst, „super quem aedificavit ecclesiam.“ Gerade der Umstand, daß er ebenso von der cathedra Petri die Einheit ausgehen läßt, wie von Petrus selbst, zeigt, daß er damit nicht bloß den zeitlichen Ausgangspunkt des Episkopats im Auge hat, sondern auch das notwendige Bindeglied der Einheit (vgl. oben S. 17). Denn zeitlich ging die bischöfliche Gewalt schon von Petrus aus, lange bevor er in Rom war. — Der Ausdruck ecclesia principalis hat sehr viele Erklärungen gefunden. Nach H. Hackenschmidt (Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Straßburg 1874 S. 187) ist die röm. Kirche ecclesia principalis, „weil sie permanent der Christenheit das Verhältnis vergegenwärtigt, in welchem Petrus zu den übrigen Aposteln gestanden ist.“ K. G. Goetz meint mit Berufung auf Mommsen, der Ausdruck principalis bezeichne nie eine Kompetenz, sondern wie der Name princeps für den Kaiser allein die Rangstellung. Ähnlich Benson, Cyprian, his life. S. 537; P. Puller, The Primitive Saints and the See of Rome. [3] 1900 S. 51. Chapman (a. a. O. S. 43 A. 1) bemerkt dazu: „Man braucht nur das erste Kapitel der Annalen des Tacitus gelesen zu haben, um zu wissen. daß das Wort „princeps“ in den Tagen des Augustus nicht „Fürst“ im heutigen, modernen Sinne bedeutet; aber was will das beweisen für die Zeit des Kommodus (als Irenäus lebte) oder des Decius? Wie kann man sich einreden, daß „princeps“ in den Zeiten der Kaiser mit absoluter Macht nicht geradezu soviel wie souverän besagen will?“ — Harnack (D. G. 1[3], S. 384 A. 2) führt gegen eine zu hohe Wertung des dem römischen Stuhle von Cyprian eingeräumten Vorranges an, daß derselbe Cyprian ganz unbefangen, selbst in der Zeit, wo er die römische Cathedra so hoch erhob, sagt (ep. 52, 2): „quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere.“ Aber es handelt sich hier um nichts weiter als um ein scherzhaft hingeworfenes Wort zur Erklärung, daß Novatus in Karthago nur einen Diakon, in Rom dagegen einen Bischof eingesetzt habe. Daß damit das Verhältnis zwischen Rom und Karthago überhaupt bezeichnet wird, kann man daraus nicht folgern.

matrix et radix."[1]) Die römische Kirche ist danach die Wurzel, aus welcher die übrigen herausgewachsen sind, von welcher sie sich aber auch nicht trennen können, ohne ihre Lebenskraft einzubüßen.[2]) In ähnlicher Weise ist wohl auch die Bezeichnung „Mutterschoß der Kirche" zu verstehen nicht nur als Ausdruck des Ursprunges, sondern auch der Notwendigkeit des festen Zusammenhanges. Es hat wohl auch hier Geltung, was er an einer anderen Stelle mit Rücksicht auf die ganze Kirche sagt: „Quicquid a matrice secesserit seorsum vivere et spirare non poterit."[3]) Doch Cyprian gibt selbst die Auslegung des Bildes, indem er in demselben Kapitel (ep. 48,3) an den Papst Cornelius schreibt, er wirke darauf hin, „ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter et tenerent." Damit identificiert er geradezu die Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Bischof von Rom mit der Gemeinschaft mit der Kirche. Dasselbe ist der Fall in ep. 55,1, wo er dem Bischof Antonian, der sich erst nach längerem Zögern zur Anerkennung des Cornelius entschlossen hat, schreibt, er werde diesem Mitteilung davon machen, „ut deposita omni sollicitudine iam sciret te secum hoc est cum catholica ecclesia communicare."

Man könnte allerdings bezüglich dieser beiden letzten Stellen einwenden, daß sie ebenso wie für den römischen auch für die übrigen Bischofsitze ihre Geltung hätten, indem die Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen katholischen Bischof auch die Gemeinschaft mit der Kirche sei.[4]) Nach der Theorie Cyprians von dem episcopatus unus atque indivisus wäre an sich, abgesehen von einem Primate, diese Erklärung nicht unmöglich. Aber würde er auch nach der negativen Seite die letzte Konse-

[1]) Daß diese Worte auf den römischen Stuhl, ja auf den damaligen Inhaber desselben, Cornelius, zu beziehen sind, geht aus dem Zusammenhange hervor. Um völlige Sicherheit bezüglich des Ausfalls der römischen Bischofswahl zu erlangen, schickt Cyprian Gesandte nach Rom mit der Weisung, „ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent". — Nach Harnack (D. G. $1^3$, S. 384 A. 2) ist die römische Kirche wohl auch unter der „radix et matrix" in ep. 45, 1 zu verstehen.

[2]) De un. eccl. 5.

[3]) De un. eccl. 23.

[4]) Puller (The primitive Saints) hat diesen Einwand erhoben. „The words could have been written concerning the legitimate bishop of any see." Bei Chapman, a. a. O. 19 S. 371.

quenz aus jener Theorie gezogen haben, wenn es sich um die Anerkennung irgend eines anderen Bischofs in einer fremden Provinz gehandelt hätte? Wir dürfen die Frage auf jeden Fall verneinen. Antonian stand, so führt Chapman aus,[1]) nach dem Ausspruche Cyprians nicht im Verbande der Kirche, bevor er den römischen Bischof Cornelius anerkannte, er war Schismatiker. Würde man aber von Cyprian selbst, wenn er sich hinsichtlich der Legitimität der spanischen Bischöfe von Leon und Astorga getäuscht haben sollte, was sehr leicht der Fall gewesen sein kann[2]), sagen können, daß er deswegen Schismatiker geworden sei? Chapman betont dann weiter die Freude, mit welcher Cyprian die allgemeine Anerkennung des Kornelius seitens der afrikanischen Bischöfe als die damit erfolgte Widerherstellung der kirchlichen Einheit begrüßte[3]), und fragt: Würde man in dieser Weise an irgend einen anderen Bischof schreiben? Die große Provinz Afrika mit Numidien und Mauretanien, wo der hl. Cyprian Konzilien mit 41, 36, 49, schließlich mit 86 Bischöfen abhielt, und wo man demgemäß ein gutes Hundert Diözesen zählen konnte, — anstatt mit gnädiger Herablassung Cornelius in den Schoß der katholischen Kirche aufzunehmen — beglückwünscht sich, seine Legitimität erkannt zu haben und mit ihm und mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft zu stehen. Die Erklärung liegt darin, daß es sich um die Besetzung nicht eines gewöhnlichen Bischofstuhles handelte, sondern des locus Petri, unde unitas sacerdotalis exorta est.[4])

Durch die Tatsache, daß die durch die strittige Wahl in Rom hervorgerufenen Wirren auf die ganze katholische Welt übertragen wurden, wird besser, als alle Worte es vermögen, die zentrale Stellung des römischen Bischofs in der Kirche bewiesen.[5]) „Die Welt war geteilt zwischen zwei Prätendenten

[1]) Ebendaselbst.

[2]) Die Besprechung dieses Falles s. unten S. 33 f.

[3]) Ep. 48, 3 „Quod divinitus evenisse et consilium nostrum providenter processisse gaudemus".

[4]) A. a. O. S. 372.

[5]) Nach einem kurz nach dem Beginn des Schismas geschriebenen Briefe des Dionysius (bei Eusebius, Hist. eccl. 7,5) schlug das Schisma seine Wellen bis in die Kirchen von Antiochien, Cäsarea in Palästina, Älia (Jerusalem), Tyrus, Laodicäa, Tarsus, ganz Cilicien und Kappadocien, Syrien und Arabien, Mesopotamien, Pontus und Bithynien. — Es ist dabei zu beachten, daß Novatian in jener ersten Zeit noch nicht als Häretiker erklärt

des Stuhles Petri. Jeder von beiden behauptete, daß seine Partei die katholische Kirche sei, weil sie mit dem Nachfolger Petri in Gemeinschaft stehe. Demgemäß mußte es wirklich die Lehre Cyprians und Novatians und der ganzen Epoche sein: „Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit?“[1])

Der römische Bischof bildet den festen Mittelpunkt des Episkopats und besitzt insofern den Primat. Diese Tatsache hat Cyprian, wie gezeigt, mit einer Deutlichkeit, die kaum etwas zu wünschen übrig läßt, gelehrt. Aber auf der anderen Seite werden uns Äußerungen und Handlungen des Kirchenvaters entgegengehalten, die mit der Idee des Primats in Widerspruch zu stehen und die Kraft der für sie angeführten Beweise aufzuheben scheinen. In nachdrücklicher Weise betont er die Selbständigkeit und Gleichberechtigung aller Bischöfe, die niemand anders als Gott verantwortlich seien. So bemerkt er in dem Schreiben an Antonian, daß einige ihrer Vorgänger in Afrika in der Frage der Wiederaufnahme der Unzuchtsünder sich in Gegensatz zum Kollegium ihrer Mitbischöfe gesetzt hätten, daß aber deswegen keine Spaltung eingetreten sei. Denn „manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus“.[2]) Noch klarer bringt er diesen Gedanken zur Geltung, und zwar mit direkter Beziehung auf den Bischof von Rom, in der schon besprochenen Stelle ep. 59,14, wo er sich darüber entrüstet, daß die karthagischen Schismatiker sich nach ihrer Verurteilung in der Heimat noch nach Rom gewandt hätten. Was wollten sie dort? „Cum statutum sit ab omnibus nobis et aequum sit pariter ac iustum ut uniuscuiusque causa illic audiatur ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos quibus praesumus non circumcursare . . . nisi si paucis desperatis et perditis

war, sondern vor allem nur den Schismatiker darstellte. Ep. 55, 24: „Quisque ille est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est.“

[1]) Chapman a. a. O. S. 373. Der zum Schluß zitierte Satz ist eine der wichtigsten Interpolationen in De un. eccl. 4.

[2]) Ep. 55, 21.

minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum, qui de illis iam iudicaverunt?" Vor allem aber führt man die bekannte Stellungnahme des Kirchenvaters im Ketzertaufstreit an, wo er eine scharfe Opposition zum Papste Stephanus einnahm, die so weit ging, daß sie den Bruch der Kirchengemeinschaft zur Folge hatte. Zum Beweise dafür, wie sehr er in jener Epoche alle Primatialansprüche des römischen Bischofs zurückgewiesen habe, beruft man sich besonders auf zwei Stellen, in welchen er mit einer gewissen Gereiztheit von Arroganz und Herrschsucht anderer spricht. Ep. 71,3: „Nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere." Noch schärfer klingen die Worte, mit denen er am 1. September des Jahres 256 das sogenannte „Oppositionskonzil" eröffnete.[1]) „Singuli quid sentiamus proferamus neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes. neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicari sed expectemus universi iudicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi."

Was zunächst die beiden zuletzt zitierten Stellen aus der Zeit des Ketzertaufstreites betrifft, so hat neuerdings J. Ernst mit überzeugenden Gründen die herkömmliche Meinung zurückgewiesen, daß jene Worte ihre Spitze gegen Stephanus richteten.[2]) In ep. 71,3 hatte Cyprian vielmehr die seine Lehre bekämpfenden mauretanischen Bischöfe im Auge, welche seinen Argumenten

[1]) Hartel I. p. 436.

[2]) Papst Stephanus I. und der Ketzertaufstreit. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 5 (1905). Vgl. derselbe: War der hl. Cyprian exkommuniziert? Ztschr. für kath. Theologie 1894 S. 473—499.

hartnäckig die unvordenkliche Gewohnheit entgegenhielten.[1]) Unter dem neuen Gesichtspunkte erscheint aber die Stelle in einem ganz anderen Lichte. Petrus in seinem Verhältnis zu Paulus erscheint nun nicht mehr als das Gegenbild des auf seine Primatialstellung pochenden Papstes gegenüber den Bischöfen, sondern als Gegenbild der starrköpfigen Bischöfe, welche auf keine Gründe eingehen wollen, vielmehr sich hartnäckig auf unberechtigte Gewohnheiten steifen.[2]) Weit entfernt also, daß die Stelle gegen den Primat spricht, ist sie sogar ein neues Zeugnis für denselben, indem sie ihn dem hl. Petrus direkt beilegt, der in jenem Falle nur keinen Gebrauch von ihm gemacht habe. — Ähnlich verhält es sich mit dem angeführten Passus aus der Eröffnungsrede des 3. karthagischen Konzils. Grisar[3]) und auf ihn gestützt Ernst haben die Meinung als falsch erwiesen, nach welcher dieses Konzil zum Ausdrucke der Opposition gegen das peremptorische Edikt des Papstes von Cyprian veranlaßt worden sei (woher der Name „Oppositionskonzil"). Tatsächlich hat das Konzil schon vor dem Eintreffen des Ediktes stattgefunden, weil dieses, abgesehen von anderen Gründen, in den Konzilsverhandlungen mit keinem Worte erwähnt wird, was unverständlich wäre, falls das Edikt die Veranlassung zur Einberufung des Konzils gewesen wäre.[4]) Unter diesen Umständen aber ist es sofort un-

---

[1]) Auf die von Ernst erbrachten Beweise einzugehen, würde zu weit führen. Er befaßt sich besonders mit den Gegengründen von L. Nelke (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians. Thorn 1902 S. 93). Auch Fechtrup (Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre. Münster 1878 S. 204) ist der Ansicht, daß die Stelle gegen Stephanus gerichtet ist.

[2]) Für die Richtigkeit der Auffassung Ernst's spricht auch dies, daß in der Stelle nicht sowohl der Rangunterschied der beiden Apostel betont ist, als der Umstand, daß Paulus erst kürzere Zeit Apostel sei — a novellis et posteris obtemperari sibi oportere. Als solcher „novellus et posterus" ist Cyprian jedenfalls von den mauretanischen Bischöfen wegen seiner in ihren Augen neuen Ansicht bezeichnet worden.

[3]) Ztschr. für kath. Theologie 1881 S. 193 ff. — Ernst in den beiden angeführten Untersuchungen.

[4]) Ernst (Forschungen 1905 S. 39—63) behandelt die Frage erschöpfend mit Berücksichtigung aller gegen Grisars und seine eigenen früheren Untersuchungen gemachten Einwände. Als Verteidiger des „Oppositionskonzils" führt er unter den neuesten Forschern an: Fechtrup (a. a. O. S. 234 f.), Benson (Cyprian, his life p. 361), Nelke (a. a. O. S. 141 f.), Harnack (Geschichte der altchristl. Literatur 2 ², 1904 S. 359). Diese Auffassung war

wahrscheinlich, daß Cyprian schon damals, als er noch keine direkte Entgegnung von Stephanus erhalten hatte, mit so scharfen und schroffen Worten öffentlich gegen ihn aufgetreten sein sollte. In Wirklichkeit richten dieselben ihre Spitze gegen ein anderes Ziel. Der Primas von Afrika will sich selbst verwahren gegen Vorwürfe, die ihm von den gegnerischen Bischöfen entgegengeschleudert werden, als ob er „durch seine terroristische Propaganda für den Rebaptismus den Frieden unter den Bischöfen und den legitimen Besitzstand der althergebrachten gegenteiligen Praxis störe.“ [1]) Demgegenüber betont er auf das entschiedenste, daß es ihm fernliege, Spaltungen und Feindschaften in der Kirche hervorzurufen und sich Rechte über andere anzumaßen, daß er sich durchaus nicht als „Bischof der Bischöfe“ betrachte.[2])

Die scharfe direkte Zurückweisung der Ansprüche des Papstes, wie sie nach der herkömmlichen Deutung in den besprochenen beiden Stellen enthalten wäre, kommt sonach bei der Beurteilung der Stellung Cyprians zum Primate in Wegfall. Indessen das bleibt bestehen, daß er die Gleichberechtigung und Selbständigkeit aller Bischöfe lehrt, und zwar, worüber die angeführten Stellen kaum noch einen Zweifel lassen können, in vollem Umfange. Jeder Bischof hat in seiner Diözese unumschränkte Gewalt, ist nur Gott verantwortlich. Jeder Bischof hat das Recht freier Entscheidung (libertatis et potestatis suae arbitrium proprium), selbst gegen den Beschluß eines Konzils und selbst in so wichtigen Fragen wie der Ketzertaufe und der Bußdisziplin.[3]) Eine aktive Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die Bischöfe hat in einer solchen Auffassung keinen Platz. Den Charakter einer höheren

übrigens, wie E. bemerkt, seit Baronius so ziemlich sententia communis geworden. Einspruch dagegen erhob Mattes (Theol. Quartalschr. 1849 S. 587). Hefele (Konziliengesch. 1 [2], S. 120) u. A. Weiß (Kraus, R. E. der chr. Altert. 2, S. 168), hielten seine Annahme für möglich, Peters (der hl. Cypr. S. 515) für sehr wahrscheinlich.

[1]) a. a. O. S. 57. Zum Beweis dafür, daß tatsächlich derartige Vorwürfe gegen Cypr. erhoben worden sind, verweist E. auf den Liber de rebaptismate c. 1 (Hartel III, p. 70,14.)

[2]) Daß die Wendung „episcopus episcoporum“ nicht notwendig auf den Papst hinweise, dafür beruft sich E. (S. 60) auf ep. 66,3, wo derselbe Ausdruck ohne alle Beziehung auf den römischen Bischof gebraucht ist.

[3]) Ep. 55,21 u. Sentent. episcop. Prooemium; s. oben.

Appellationsinstanz spricht er dem römischen Stuhle geradezu ab, und zwar zu einer Zeit, als er mit dessen Inhaber noch im besten Einvernehmen stand.[1]) Es gilt also das „pari consortio praediti et honoris et potestatis", wie von den Aposteln, so auch von den Bischöfen.

Cyprian hat demnach ebenso klar die Unabhängigkeit der Bischöfe, wie die Zentralstellung des Papstes gelehrt. Es fragt sich nun, wie lassen sich die beiden Thesen mit einander in Einklang bringen? Es ist dieselbe Frage, die uns schon bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Petrus und den Aposteln entgegentrat. Die Lösung, welche wir ihr dort gaben, wird hier voll und ganz bestätigt: Innerhalb des Verbandes mit dem römischen Stuhle sind die Bischöfe in jeder Beziehung selbständig, aber anderseits sind sie auch nur innerhalb dieses Verbandes Bischöfe. Der Freiheit und Unabhängigkeit des Bischofs ist eine Grenze gesetzt in dessen Verhältnis zur Gesamtkirche, indem er nur so lange im Besitze seiner Gewalten, also nur so lange Bischof bleibt, als er ein lebendiges Glied in dem Organismus des Gesamtepiskopates ist. „Manente concordiae vinculo .. actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus."[2]) Wer sich von der kirchlichen Einheit trennt, sei es aus Opposition oder durch Häresie, oder — das

[1]) Ep. 59,14: „nisi minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum". — Es ist ein vergebliches Bemühen, wenn Fl. Rieß (Stimmen 7 S. 264) zum Beweise, daß Cyprian das Recht der Appellation nach Rom nicht fremd sei, sich auf die tatsächlich erfolgte Appellation der Schismatiker beruft. Denn die weist ja eben der Kirchenvater als ganz unberechtigt zurück. Rieß meint dann weiter: „Gesetzt auch, er hätte dem Fortunat das Recht zu appellieren bestritten, damit wäre noch nicht das Recht überhaupt in Frage gestellt, da Fortunat in den Augen Cyprians ein einfacher Priester, also nach einem afrikanischen Statut, worauf sich der Heilige berief, nicht berechtigt zu apellieren war. Aber das „cum statutum sit ab omnibus nobis" bezieht sich entschieden auf ein Gesetz der ganzen Kirche und nicht auf ein afrikanisches Statut. Die Bischöfe wären ja gar nicht zuständig gewesen, aus eigener Machtvollkommenheit das Recht der Berufung an die höchste Instanz des röm. Stuhles durch ein einfaches Statut aufzuheben. Vor allem aber ist zu beachten, daß das Verhältnis zwischen der Autorität des römischen und der afrikanischen Bischöfe ganz allgemein bezeichnet wird, besonders in dem Schlußsatze „nisi minor videtur . . .", den R. nicht mehr anführt. Mit der Appellation des spanischen Bischofs Basilides, auf welche er sich auch beruft, hatte es, wie sich zeigen wird, eine andere Bewandtnis.

[2]) Ep. 55,21.

ist auch eine eigentümliche Lehre Cyprians — wer sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht hat, wie z. B. der Verleugnung des Glaubens[1]), dessen Autorität gilt dann ohne weiteres als erloschen, weil er von der Quelle der göttlichen Vollmachten getrennt ist.[2]) Alle bischöflichen Handlungen, die er in diesem Zustand noch etwa vornimmt, sind von vornherein ungültig.[3]) Die Voraussetzung also für die Gewalten des einzelnen Bischofs ist seine Zugehörigkeit zur kirchlichen Einheit. Da aber der Bischof von Rom den festen empirischen Mittelpunkt dieser Einheit darstellt, so ist das Festhalten an der Gemeinschaft mit ihm die notwendige Bedingung der bischöflichen Autorität, und in dieser Hinsicht ist der Primat des Papstes trotz der Gleichberechtigung aller Bischöfe gesichert.

Wie wirkt sich nun dies Verhältnis zwischen den Bischöfen und dem Papste in der Praxis aus? Das soll an drei historischen Fällen gezeigt werden, bei deren Besprechung auch zugleich die Schwäche der cygrianischen Theorie zutage treten wird.

In dem ersten Falle, der in ep. 68 zur Sprache kommt, handelt es sich um die Absetzung des Bischofs Marcian von Arles, welcher sich der novatianischen Partei angeschlossen hatte und den Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirche verweigerte. Faustinus, der Bischof von Lyon, und die übrigen Bischöfe Galliens hatten die Sache dem römischen Stuhle angezeigt, um diesen zum Einschreiten zu veranlassen, aber ohne Erfolg. Auch an Cyprian hatte Faustinus schon zweimal in dieser Angelegenheit geschrieben, und der Bischof von Karthago forderte nun seinerseits in ep. 68 den Papst Stephanus mit eindringlichen Worten auf, energisch gegen Marcian vorzugehen. „Quapropter facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum . . . collegio nostro insultare patiantur, quod necdum a nobis videatur abstentus, qui iam pridem iactat et praedicat quod Novatiano studens et eius pervicaciam sequens a communicatione se nostra segregaverit“[4]). Wie an

[1]) Darüber Näheres unten. Vgl. ep. 65 bezüglich Fortunatians, des Bischofs von Assuras, welcher in der Verfolgung den Götzen geopfert hatte; ebenso ep. 67 bezüglich der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis.

[2]) S. oben S. 9.

[3]) Vgl. bes. ep. 66,5.

[4]) c. 2.

die Bischöfe, so sollte er auch an das arelatische Volk schreiben. „Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur.“ [1]) Zum Schlusse bittet Cyprian den Papst, ihm mitzuteilen, wer an Stelle des Marcian als Bischof eingesetzt sei.

Was folgt nun aus dem Schreiben für die Stellung des römischen Bischofs? Ohne Zweifel dies, daß er allein imstande war, gegen Marcian mit Erfolg vorzugehen. Er allein kann Abhilfe schaffen, kann durch seine „plenissimae litterae“ bewirken, daß die gallischen Bischöfe jenen Mann nicht länger mehr mit dem katholischen Bischofskollegium Spott treiben lassen, weil er noch nicht aus der Kirche ausgeschlossen sei. Hiermit ist bereits angedeutet, worin die Aktion des Papstes bestehen soll. Er soll nicht nur etwa die gallischen Bischöfe an ihre Pflicht erinnern, den schismatischen Bischof zu exkommunizieren[2]), sondern selbst die Exkommunikation über ihn aussprechen. Auf Grund dieser Exkommunikationssentenz, welche den Bischöfen der Provinz wie der Gemeinde von Arles zugestellt wird, muß dann auch von den übrigen Bischöfen[3]) die Gemeinschaft mit ihm aufgehoben werden und die Wahl eines neuen Bischofs erfolgen. Dies ist der Sinn des Satzes: „Dirigantur a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur.[4]) Nach dem Wortlaute allerdings wäre auch die Auffassung möglich, als ob Stephanus den neuen Bischof selbst ernennen sollte. Aber ein solches Verfahren hätte den Grundsätzen Cyprians über die Einsetzung eines Bischofs vollständig widersprochen.[5])

---

[1]) c. 3.

[2]) So Benson, Cyprian, his life . . . S. 319. Es ist auch zu beachten, daß Cyprian sagt: „quod necdum a nobis (und nicht ab eis) videatur abstentus“, d. i. nicht nur von den gallischen Bischöfen, sondern auch von Stephanus, ihm selbst und der ganzen Kirche.

[3]) Marcian hat jedenfalls neben seiner Gemeinde viele Bischöfe auf seiner Seite gehabt. Unter den „ceteri episcopi“, welche mit Faustinus die Beschwerde nach Rom eingereicht haben (c. 1), sind, wie Fechtrup wohl mit Recht annimmt (a. a. O. S. 189 A. 2), wahrscheinlich nur die auf der betreffenden Synode versammelten Bischöfe gemeint.

[4]) So wird der Satz auch aufgefaßt von Fechtrup, a. a. O. S. 191 Anm., Nelke, a. a. O. S. 89 A. 2, Sohm, a. a. O. S. 393 A. 36.

[5]) Vgl. bes. ep. 67,5. Übrigens sprechen auch die passiven Formen „substituatur“ sowie später in c. 5 „significa plane nobis quis in locum Marciani fuerit substitutus“ für unsere Deutung.

Der Papst bewirkt demnach durch den Abbruch seiner Gemeinschaft mit einem Bischofe dessen Absetzung. Hieraus folgt jedoch durchaus noch nicht, daß ihm „die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion über auswärtige Diözesen zukommt".[1]) Die Absetzung ist nämlich im Sinne Cyprians kein eigentlich jurisdiktioneller Akt, der aus sich den Verlust des Amtes bewirkt. Der betreffende Bischof, über welchen sie verhängt wird, hat bereits vorher durch sein Vergehen seine Vollmachten verloren, er ist, wie oben gezeigt, nicht mehr Bischof. Die Absetzung seitens des Papstes, wenn wir von einer solchen reden wollen, besteht lediglich darin, daß jene Tatsache konstatiert wird, sie hat eine rein deklarative Bedeutung. Der Papst hat dabei im Grunde nichts weiter zu tun als auch die übrigen Bischöfe; alle müssen die Gemeinschaft mit dem Schuldigen aufheben. Nur so erklärt sich auch die Art der Begründung, welche Cyprian seiner Mahnung an Stephanus gibt. Er schreibt nicht, derselbe solle von seiner obersten Gewalt Gebrauch machen und Ordnung schaffen, sondern setzt auseinander, daß es die Pflicht aller Bischöfe sei, fremden Gemeinden, wenn sie gefährdet seien, Hilfe zu bringen. Wenn ein Hafen für die Schiffer unsicher würde, dann suchten die Schiffer die geschützten Nachbarhäfen auf.[2]) Sie, die Bischöfe, seien viele Hirten, aber die Herde sei nur eine.[3]) Stephanus erscheint danach nur als Bischof unter den Bischöfen, als Bischof einer, wenn auch der bedeutendsten Gemeinde, der ebenso wie die übrigen aushilfsweise für andere gefährdete Gemeinden zu sorgen hat. Wie hätte der Bischof von Karthago so schreiben können, wenn er in dem Adressat den Inhaber der obersten Jurisdiktion über die ganze Kirche erblickt hätte?[4]) — Doch wie erklärt es sich nun, daß trotzdem

---

[1]) So Peters, Der hl. Cyprian. S. 191; Rieß, Stimmen. 6 S. 535; 7 S. 265.

[2]) c. 3.

[3]) c. 4.

[4]) Rieß (Stimmen. 6 S. 535) faßt jenen Passus des Briefes so auf, als ob Cyprian damit seine freimütige Mahnung an den Papst entschuldigen wollte, indem er „seine Verwendung für eine fremde Kirche durch das Gesamtinteresse der Bischöfe wie den Anspruch der Gläubigen auf die Hilfe von seiten der Bischöfe rechtfertigte". Allein die ganze Fassung des Briefes zeigt klar, daß der Verfasser mit jenen Gründen den Papst zur Aktion veranlassen wollte.

allein die Exkommunikation seitens des römischen Bischofs die Entfernung des Unwürdigen aus dem Amte bewirkt? Ohne Zweifel hielten die auf seiten des Faustinus stehenden gallischen Bischöfe schon vorher keine Gemeinschaft mit Marcian mehr — er selbst rühmte sich ja, daß er durch Anschluß an Novatian aus ihrer Gemeinschaft ausgeschieden sei — ebenso ist sicher anzunehmen, daß auch Cyprian schon nach dem ersten Schreiben des Faustinus seine Lossagung von dem schismatischen Bischof erklärt hat.[1]) Aber alles das war unwirksam, solange dieser noch mit Rom in Verbindung stand. Und warum? Die übrigen Bischöfe können nur für ihre Person die Gemeinschaft mit dem Schuldigen aufheben. Die Exkommunikation seitens des römischen Bischofs dagegen bedeutet nicht nur das Aufhören der Gemeinschaft mit diesem, sondern den Ausschluß aus der Kirche, weil die Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle die notwendige Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche ist. Ist ein Bischof vom Papste exkommuniziert, dann müssen sich die anderen Bischöfe von ihm lossagen, wenn sie nicht ebenfalls aus der Kirche ausgeschlossen sein wollen, und ebenso muß die Gemeinde des exkommunizierten Bischofs, weil sie verwaist ist, einen neuen Bischof wählen. Diese Exkommunikationsgewalt des Papstes ist die unmittelbare praktische Folge aus der Zentralstellung, welche er in der Kirche einnimmt.[2]) Die Funktion, welche ihm in unserem Briefe zugewiesen wird, steht ganz

[1]) Vgl. Fechtrup, a. a. O. S. 189. Es steht demgemäß auch „quod necdum videatur (und nicht „quod necdum sit") a nobis abstentus".

[2]) Vgl. Sohm, a. a. O. S. 393: „Der römische Bischof hat Gewalt, andere Bischöfe von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Die Exkommunikation seitens eines sonstigen Bischofs ist in diesem Falle wirkungslos, weil die Gemeinschaft mit ihm nicht wesentlich ist, um Gemeinschaft mit der Kirche zu haben. Die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof aber ist wesentlich für die Gemeinschaft mit der Kirche. Darum kann der römische Bischof, indem er seine eigene Gemeinschaft versagt, zugleich die Gemeinschaft mit der Kirche versagen." Ähnlich S. 382: „Rom hat eine einzigartige Stellung, welche keiner anderen Kirche zukommt. Jede andere Gemeinde kann fehlen. Die Kirche würde doch Kirche sein. Aber die römische Gemeinde kann nicht fehlen ... Ohne Gemeinschaft mit Rom keine Kirche." — Sohm erkennt hiermit die einzigartige dogmatische Bedeutung des römischen Bischofs für die Kirche an. Derselbe ist also doch in wesentlich anderem Sinne Inhaber der cathedra Petri als die übrigen Bischöfe. (Vgl. oben S. 20 A. 2.)

mit den theoretischen Auslassungen Cyprians über den Primat in Einklang.[1])

Eine ähnliche für die Stellung des römischen Bischofs bezeichnende Begebenheit tritt uns in ep. 67 entgegen. Es handelt sich hier um die beiden schon mehrfach genannten spanischen Bischöfe Basilides und Martialis. Diese waren wegen Idololatrie und anderer schwerer Vergehen seitens ihrer Gemeinden abgesetzt worden. Basilides hatte sich zunächst gefügt, und es war an seine Stelle regelrecht ein neuer Bischof, Sabinus, eingesetzt worden. Später aber hatte er sich anders besonnen und zusammen mit Martialis an den römischen Stuhl appelliert mit dem Erfolge, daß beide von Stephanus anerkannt wurden. Die Gemeinden beruhigten sich jedoch nicht mit diesem Entscheide und sandten den neugewählten Sabinus und einen anderen Bischof Felix[2]) mit einem Schreiben nach Karthago zu Cyprian, um dessen Meinung zu hören. Dieser nahm in Übereinstimmung mit 37 auf einer Synode versammelten Bischöfen ganz entschieden Stellung gegen das

[1]) Andere wollen die bei der besprochenen Begebenheit hervortretende Macht des römischen Bischofs aus seiner Stellung als Patriarch der occidentalen Kirche erklären. Cyprian hätte danach sagen wollen, „Stephanus solle durch ein Schreiben dem Marcian die Kirchengemeinschaft aufkündigen und durch seine gewichtige Stimme und seinen großen Einfluß dahin wirken, daß ein anderer an des Abtrünnigen Stelle gewählt werde". So Fechtrup, a. a. O. S. 191 Anm., dies bestätigend Funk, Theol. Quartalschr. 1879 S. 149; ähnlich Benson, a. a. O. S. 321. — Es muß gewiß zugegeben werden, daß aus dem Briefe allein ein sicherer Schluß auf den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche wohl nicht gemacht werden könnte. Aber nach der sonstigen Lehre des Kirchenvaters scheint unsere Erklärung doch mehr Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Gallien bildet zudem nach ep. 68,1 eine besondere Provinz, einen eigenen Synodalverband (Sohm, S. 394). Wenn nun die dortigen Bischöfe sich dem Beschlusse der Synode, den Marcian abzusetzen, so wenig fügten, auch durch die Autorität des berühmten Primas von Afrika sich nicht beeinflussen ließen, so ist schwer anzunehmen, daß Cyprian von dem Einschreiten des römischen Bischofs ohne weiteres einen sicheren Erfolg hätte erwarten können, falls dessen Autorität auch nur eine rein moralische, auf seinem höheren Ansehen beruhende gewesen wäre. Und doch geht aus dem Ton des ganzen Schreibens hervor, daß Cyprian das Vorgehen des Stephanus mit der endgültigen Regelung der Angelegenheit für identisch hält. Sehr leicht dagegen erklärt sich dies aus der eigenartigen Exkommunikationsgewalt desselben, die ihm aber nicht als Patriarch des Westens, sondern nur als Papst der ganzen Kirche zukommt.

[2]) Wahrscheinlich war dieser Felix der andere neue Bischof. Benson, a. a. O. S. 312; Nelke, a. a. O. S. 139 A. 5.

Urteil des Stephanus, welcher, wie er meinte, sich von Basilides hätte täuschen lassen, und ermahnte in seinem Antwortschreiben die Gemeinden, sich fürderhin von der Gemeinschaft mit den sakrilegischen Priestern fernzuhalten, weil sie sich sonst ihrer Schuld mit teilhaftig machen würden.

Daß die beiden abgesetzten Bischöfe nach Rom appellierten, ist wieder ein Beweis dafür, daß sie die Gemeinschaft mit dem dortigen Bischof als entscheidend für die Zugehörigkeit zur Kirche ansahen. Dementsprechend sind sie wohl auch nach der Rehabilitation durch den Papst von den meisten spanischen Bischöfen wieder anerkannt worden.[1]) Aber — diese Schwierigkeit erhebt sich hier — wie ist demgegenüber der Bescheid Cyprians zu erklären, mit dem er sich in offenen Widerspruch zum Papste setzt. Es bestätigt sich zunächst, was früher über die Absetzung der Bischöfe gesagt wurde, daß dieselbe in den Augen des Kirchenvaters kein jurisdiktioneller Akt ist, der als solcher unter Umständen auch rückgängig gemacht werden könnte. Der Schuldige hat durch sein Vergehen sich selbst der priesterlichen Qualität beraubt und bleibt darum auch faktisch aller Gewalten bar, selbst wenn der Papst in falscher Beurteilung der Schuld mit ihm in Gemeinschaft bleibt und ihn anerkennt. „Praeceptis divinis necesse est obsequia nostra deserviant, nec persona in eiusmodi rebus accipi aut aliquid cuiquam largiri potest humana indulgentia, ubi intercedit et legem tribuit divina perscriptio".[2]) Dieser Überzeugung Cyprians, die objektiv falsch ist, hat nun Stephanus entgegengehandelt. Deswegen steht der Kirchenvater vor einem Dilemma. Die Gemeinschaft mit dem Papste ist für jeden Bischof notwendig; aber anderseits sind die vom Papste anerkannten Bischöfe faktisch keine Bischöfe mehr, sondern deren rechtmäßig gewählte, aber vom Papste nicht anerkannte Nachfolger sind im Besitze der bischöflichen Gewalt. Die eine Überzeugung steht mit der anderen in Konflikt. Er entscheidet sich für die letztere, indem er sich mit der ersteren damit abzufinden sucht, daß er eine Täuschung des Papstes

---

[1]) Nur noch Felix von Saragossa schließt sich der Beschwerde der Gemeinden an Cyprian an. Nelke, ebendas.

[2]) Ep. 67, 2.

annimmt.[1]) Es könnte auffallend erscheinen, daß er gar keinen Versuch mehr macht, diesen umzustimmen, sondern ohne weiteres über ihn hinweg seine Weisung gibt. Die Erklärung hierfür liegt wohl darin, daß unser Brief wahrscheinlich erst nach dem Bruche des Papstes mit Cyprian im Ketzertaufstreit entstanden ist,[2]) unter welchen Umständen eine Verhandlung mit dem römischen Stuhl ausgeschlossen war. Keinesfalls geht es an, die Appellation von Rom nach Karthago als typisch hinzustellen für das Verhältnis zwischen den Primatialkirchen und Rom.[3]) Die Art und Weise, wie Cyprian in der gallischen Angelegenheit vorging, zu einer Zeit, als noch normale Beziehungen zwischen dem Papste und ihm bestanden, belehrt uns eines anderen. Zudem ist doch ein Unterschied zu beachten zwischen den Schreiben, welche Stephanus auf die Mahnung Cyprians hin nach Gallien senden sollte, und dem Briefe, den dieser selbst nach Spanien mitgab. Jener sollte sich nicht nur an das Volk, sondern auch an die Bischöfe der Provinz wenden, und zwar mit „plenissimae litterae"; seine über Marcian ausgesprochene Exkommunikationssentenz mußte für alle von entscheidender Bedeutung sein. Der karthagische Bischof dagegen richtet sein Schreiben nur an die Gemeinden, die ihn um seinen Rat angegangen sind. Das Volk dürfe sich der Sünde der sakrilegischen Bischöfe nicht mitschuldig machen, das ist der Hauptgedanke, den er in der Begründung seines Bescheides anführt. Von den Bischöfen erwartet er keine Änderung ihrer Stellungnahme. Mit Resignation stellt er das Erschlaffen der Disziplin, wie sie sich in der Duldung der sakrilegischen Bischöfe offenbare, als Vorzeichen des nahen Weltgerichts hin.[4]) Nirgends aber findet sich anderseits eine

[1]) „Basilides . . . Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit." c. 5. Nelke (a. a. O. S. 139) meint mit O. Ritschl (a. a. O. S. 112), daß Cyprian selbst wohl nicht recht an diese Täuschung Stephans geglaubt habe, sondern nimmt an, daß er vielmehr durch die These von der „Täuschung" das große Gewicht der Entscheidung Stephans habe abschwächen wollen. Aber dieser Abschwächung bedurfte es nicht nur gegenüber den spanischen Gemeinden, sondern auch gegenüber seiner eigenen sonstigen Überzeugung.

[2]) Nelke S. 137 hat dies m. E. wenigstens als sehr wahrscheinlich erwiesen. Ihm stimmt darin bei H. v. Soden, die Cyprianische Briefsammlung, Texte und Unters. N. F. 10,2 (1904) S. 31.

[3]) So Benson a. a. O. S. 313.

[4]) Ep. 67,7.

Spur davon, daß er zum Abbruche der Gemeinschaft mit Stephanus auffordert, wenn auch gelegentlich seine gereizte Stimmung in bitteren Anspielungen sich Luft macht.[1]) Im Gegenteil, der Umstand, daß er sich noch veranlaßt sieht, das Urteil des Papstes zu entschuldigen, weist darauf hin, daß er sich des inneren Konfliktes, in welchen ihn diese Angelegenheit gebracht hat, bewußt ist.

Derselbe Konflikt, der hier zutage tritt, bedingte im Grunde auch das Verhalten Cyprians im Ketzertaufstreite. Auch hier kam er in Widerspruch mit dem Papste, weil er den von der Kirche getrennten Bischöfen jede kirchliche Gewalt, also auch die Gewalt zu taufen absprach. Die näheren Umstände des Streites sind zu bekannt, als daß es nötig wäre, hier darauf einzugehen. Was die Beurteilung des Falles angeht, so stellt man die Sache gewöhnlich so dar, als ob der Kirchenvater von der Polemik sich habe hinreißen lassen, mit seinen früheren Prinzipien von der Einheit der Kirche und dem Primate des römischen Bischofs zu brechen oder sie doch wenigstens praktisch zu verleugnen.[2]) Ich möchte im Gegenteil behaupten, daß die Polemik ihn nur veranlaßt hat, die Konsequenzen aus seinem System zu ziehen, und damit zugleich die Schwäche desselben aufgedeckt hat. Diese Schwäche besteht darin, daß es dem Papste nur eine passive Rolle in der Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit zuweist, indem es ihn zwar als Mittelpunkt der Einheit hinstellt, von dem sich niemand trennen darf, im übrigen aber allen Bischöfen volle Selbständigkeit wahrt und erst, wenn ein Bischof aus dem Kreise der kirchlichen Einheit herausgetreten ist und damit aufgehört hat, Bischof zu sein, dem Papste als dem Vertreter des Gesamtepiskopats das Recht zuspricht, subsidiär in die Verhältnisse einer Diözese einzugreifen. Es ist nicht schwer einzusehen, daß eine solche passive Stellung des Papstes kein in allen Fällen wirksames Mittel zur Erhaltung der Einheit der Kirche sein kann. Soll er ihr wirklich lebendiges Zentrum darstellen, dann ist es notwendig, daß die Fäden der Einheit nicht nur in ihm faktisch zusammenlaufen, sondern er muß

[1]) Nelke, ebendas.

[2]) So Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 2, 1903 S. 462; Schwane, Dogmengeschichte 1², S. 517; Harnack, D. G. 1³, S. 384 A. 2.

auch die Gewalt haben, die Fäden festzuhalten[1]), er muß eine Obergewalt über die Bischöfe besitzen, Gehorsam von ihnen verlangen können, wo es das Gesamtwohl der Kirche und das Interesse der Glaubenseinheit erfordert. Was sollte aus der Einheit der Kirche werden, wenn jeder einzelne Bischof die Grenze zwischen dem, was wesentlich zur Einheit, und dem, was indifferent ist, selbst zu bestimmen hätte? Cyprian lag in dem Taufstreite alles ferner, als die Gemeinschaft mit dem Papste abzubrechen.[2]) Aber tatsächlich müßte die kirchliche Einheit illusorisch geworden sein, wenn in so wichtigen Fragen, wie es die vorliegende war, von deren richtiger Lösung das Heil so vieler Menschen abhing, jeder Bischof, wie Cyprian beanspruchte, nach eigenem Ermessen hätte entscheiden dürfen. Stephanus war anderer Meinung. Wie sein Vorgänger Kallist, der das bekannte peremptorische Edikt betreffs der Wiederaufnahme der Fleischessünder in die Kirche erlassen hatte[3]), war er sich seiner vollen Bedeutung und seiner Aufgabe als Papst wohl bewußt und handelte seiner Pflicht gemäß, wenn er energisch auf die Unterwerfung unter sein Dekret drang. Indem nun Cyprian in der festen Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ansicht dagegen die stets von ihm vertretene Selbständigkeit jedes Bischofs geltend machte, geriet er in die prekäre Lage, daß er sich gegen seinen Willen von dem Mittelpunkte der Kirche getrennt sah. Doch auch jetzt noch erkannte er die Notwendigkeit der Verbindung mit Rom an, was daraus hervorgeht, daß er seinerseits sich nicht offen von Stephanus lossagte und so den Bruch zu einem formellen machte.[4]) — Daß übrigens der Kirchenvater sich des Widerspruchsvollen seiner Theorie nicht bewußt gewesen ist, dafür ist die Erklärung wohl in einer Überspannung seiner Idee von der kirchlichen Einheit zu suchen. Er war so durchdrungen von dem Gedanken, daß der hl. Geist in den Bischöfen walte,

[1]) Vgl. Tixeront, Histoire des Dogmes, $1^3$, S. 386.

[2]) Vgl. unten (Die kirchliche Lehre als äußere Glaubensregel).

[3]) Tertullian. De pudic. 1.

[4]) So nach Ernst: War der hl. Cyprian exkommuniziert? Ztschr. für k. Th. 1894. S. 475 u. 487. Über die verschiedenen Ansichten in dieser Frage s. ebendas. S. 473 f. Der Ansicht Ernst's neigt auch Monceaux zu (Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 2, 1902 S. 229. Eine Bestätigung der Ernst'schen Auffassung bietet ep. 67, falls dieser Brief, wie Nelke will, tatsächlich erst nach Abbruch der Gemeinschaft geschrieben ist. S. oben S. 35.

daß er einen Widerspruch unter ihnen in wesentlichen Fragen des Glaubens oder der kirchlichen Einheit von vornherein für ausgeschlossen hielt. Freilich gab es tatsächlich doch solche Bischöfe, welche sich von der Kirche trennten und schismatisch wurden; aber das konnten nur schlechte Elemente sein, die schon vorher verdient hätten, aus der Kirche herausgeworfen zu werden, ehe sie sich freiwillig entfernt hätten[1]), und die demgemäß auch schon vorher für ihn keine Bischöfe mehr gewesen sind. „Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere.“[2]) Die rechtmäßigen Bischöfe können nur einer Meinung und eines Sinnes sein. „Neque enim poterat — so schreibt er über das Verhältnis zwischen ihm und dem verstorbenen Papste Kornelius — esse apud nos sensus diversus, in quibus unus esset spiritus. et ideo manifestum est eum spiritus sancti veritatem non tenere quem videmus diversa sentire.“[3]) Unter einer solchen Voraussetzung ist es erklärlich, daß er die Möglichkeit eines Konflikts zwischen einem Bischof und dem Papste gar nicht ins Auge gefaßt hat, und hieraus wiederum erklärlich, daß er neben der Notwendigkeit der Verbindung mit dem Papste die Gleichberechtigung aller Bischöfe hat lehren können. Die Tatsachen sollten seine Illusion stören.

Die Theorie Cyprians hat so vor der Wirklichkeit nicht standgehalten. Aber wenn er auch der Tragweite des Primates nach seiner rechtlichen Seite hin sich nicht bewußt gewesen ist, so hat er doch — und darauf kommt es für unsere Untersuchung vor allem an — seine grundlegende Bedeutung in dem Aufbau der Kirche gekannt und gelehrt. Es bleibt bestehen, was Schanz[4]) von ihm sagt: „Er ist der erste gewesen, der den Primat des römischen Bischofs nicht bloß bezeugt, sondern auch in Verbindung mit der Einheit der Kirche wissenschaftlich begründet hat.“ Ohne Gemeinschaft mit Rom keine Kirche. Durch die Verbindung mit Rom sind die um ihre Bischöfe konzentrierten Einzelkirchen vereinigt zu einem einzigen großen Weltverbande, der katholischen Kirche, die sich nunmehr als eine abgeschlossene sichtbare Größe präsentiert.[5])

[1]) Ep. 66,8. (s. unten S. 42.)

[2]) De un. eccl. 9.

[3]) Ep. 68,5.

[4]) Apologie 3[2], S. 540.

[5]) Durch ein Moment wird allerdings in seiner Lehre die Sicherheit des sichtbaren Kirchensystems stark gefährdet, nämlich durch die Auffassung,

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, die Bedeutung dieser sichtbaren Kirche in der Heilsordnung darzulegen. Ist bisher gezeigt worden, daß man die Hierarchie anerkennen müsse, um zur Kirche zu gehören, so wird jetzt nachgewiesen werden, daß man zur Kirche gehören müsse, um selig zu werden.

## III.

## Die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche. Häresie und Schisma.

Nach Harnack liegt das Wesen des Katholizismus in der „Vergöttlichung der Tradition", indem die empirischen, ad hoc geschaffenen, ad hoc notwendigen Institutionen der Kirche für apostolisch erklärt, dadurch mit dem Wesen und Inhalt des Evangeliums verschmolzen und außerhalb jeder Kritik gestellt würden.[1]) Diese Kennzeichnung ist richtig, wenn wir dabei die große Einschränkung machen, daß jene Institutionen auch tatsächlich göttlichen Ursprunges sind und nicht bloß fälschlich dafür angesehen werden. Dieser übernatürliche Charakter der sichtbaren Kirche bedingt aber sofort ihre Einzigkeit. Sie allein ist die Stellvertreterin Christi, die dem Menschen das Heil vermittelt. Keiner anderen, nur auf Menschen zurückgehenden Institution kann diese Fähigkeit zukommen. Diesem Gedanken, der die ganze Bedeutung und Würde der Kirche und ihrer sichtbaren Organe in sich schließt, hat der hl. Cyprian den begeisterndsten Ausdruck gegeben.

---

daß die bischöfliche Amtsgewalt abhängig ist von der sittlichen Qualität ihres Trägers (vgl. ob. S. 29). Unter dieser Voraussetzung besteht die Möglichkeit, daß ein Bischof äußerlich mit dem Gesamtepiskopat in Gemeinschaft steht, aber tatsächlich wegen irgend einer schweren Sünde von ihm ausgeschlossen ist und seine bischöflichen Gewalten verloren hat. Doch darüber wird später, am Schlusse unserer Untersuchung, noch zu handeln sein. — Sehen wir von diesem (donatistischen) Irrtum hier noch ab, so können wir sagen, daß Cyprian den katholischen Kirchenbegriff gehabt hat. Seine Verkennung der praktischen Tragweite des römischen Primates rechtfertigt es jedenfalls noch nicht, deswegen von einem anderen Kirchenbegriffe bei ihm zu reden, wie dies berechtigt wäre, wenn er den Primat überhaupt geleugnet hätte (Delarochelle — s. oben S. 14 A. 1, Monceaux — s. oben S. 11 A. 2).

[1]) D. G. 1³, S. 304 A. 1.

Die Zugehörigkeit zur Kirche ist für jeden, der selig werden will, unbedingt notwendig. Ohne Kirche gibt es keine Verbindung mit Gott: „Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.“ [1]) Sie ist die „una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur.“ [2]) „Quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit.“ [3]) Die Kirche ist die alleinige Braut Christi. Nur sie allein kann ihm deswegen Kinder gebären. „Quomodo generare filios Deo haeresis per Christum potest quae Christi sponsa non est? ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat.“ [4]) Sie gleicht der Arche Noe's: „Si potuit evadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit evadit.“ [5]) Sie ist ähnlich dem Paradiese, dessen Bäume von vier Flüssen bewässert wurden: „Numquid de ecclesiae fontibus rigare potest qui intus in ecclesia non est?“ [6]) Alle diese Bilder veranschaulichen sein berühmtes Wort: „Salus extra ecclesiam non est.“ [7]) Der Ausschluß aus der Kirche ist daher eine geistliche Todesstrafe. „Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit.“ [8])

Die Kehrseite der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche zeigt sich naturgemäß in der Beurteilung derer, welche sich von der Kirche getrennt haben, der Häretiker und Schismatiker. Gibt es außerhalb der Kirche kein Heil, so müssen dieselben, wie schon aus den angeführten Stellen hervorgeht, unrettbar dem Verderben anheimfallen. Cyprian hat hauptsächlich gegen die schismatischen Bestrebungen zu kämpfen, und es ist dabei als besonders wichtig für unseren Zweck zu betonen, daß er das Schisma für ebenso verwerflich und verderbenbringend ansieht wie die Häresie. Es wird durch dieses Urteil die ganze Bedeutung der Kirche, nicht nur als

[1]) De un. eccl. 6; ebenso ep. 74,7.
[2]) Ebendas. c. 5.
[3]) Ebendas. c. 23.
[4]) Ep. 74,6.
[5]) De un. eccl. 6.
[6]) Ep. 73,10.
[7]) Ep. 73,21.
[8]) Ep. 4,4.

einer auf der Gemeinschaft des einen Glaubens beruhenden Gesellschaft, sondern auch gerade als des sichtbaren, geschlossenen Organismus hervorgehoben. Der Kirchenvater identifiziert förmlich beide Arten der von der Kirche getrennten Gesellschaften und gebraucht die Ausdrücke haeresis und schisma untermischt.[1]) Obwohl die Schismatiker denselben Glauben, dieselben Formen der Gottesverehrung besitzen, dem gleichen Tugendideal nachstreben wie die Mitglieder der Kirche, sind sie von allen Gnaden ausgeschlossen und gehen unrettbar verloren, einzig deshalb, weil sie nicht zu den rechten Bischöfen halten. „Ecclesia enim una est, quae una et intus esse et foris non potest. si enim apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit.“[2]) Wer nicht zur Kirche gehört, ist von vornherein kein wahrer Christ, mag er sonst sein, wer er wolle. So schreibt er an den Bischof Antonian, der ihn angefragt hatte, welche Häresie denn eigentlich Novatian eingeführt habe, daß man ihn so bekämpfe. „Quod vero ad Novatiani personam pertinet, scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat. quisque ille est et qualiscumque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est.“[3]) Ähnlich äußert er sich bei einer anderen Gelegenheit: „Novatianus nec debet nec potest excipi quo minus ipse quoque extra ecclesiam consistens et contra pacem ac dilectionem Christi faciens inter adversarios et antichristos computetur. neque enim Dominus noster Jesus Christus cum in evangelio suo testaretur inimicos suos esse eos qui secum non essent aliquam speciem haereseos designavit, sed omnes omnino qui secum non essent et secum non colligentes gregem suum spargerent adversarios esse ostendit... unde apparet adversarios Domini et antichristos omnes esse quos constet a caritate adque ab unitate ecclesiae catholicae recessisse.“[4])

---

[1]) Vgl. A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der kath. Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg 1903 S. 93; Harnack D. G. 1[3], S. 388. — An einzelnen Stellen macht er freilich doch einen Unterschied; so wenn er in ep. 74,7 meint: Wenn Stephanus die Taufe der Schismatiker für gültig ansehe, dann müsse er auch die Taufe Marcions, Valentins und des Appelles anerkennen.

[2]) Ep. 69,3.

[3]) Ep. 55,24.

[4]) Ep. 69,1.

Weil so das Schisma und die Häresie ebenso wie der Unglaube die Menschen vom Heile ausschliessen, findet der heilige Kirchenlehrer nicht genug Worte, um die Abscheulichkeit jener Spaltungen auszudrücken. Dieselben sind Erfindungen des Teufels, durch die er sich auf dem Wege des Truges zu entschädigen sucht für die Macht, welche ihm durch Christus genommen ist.[1]) Er vergleicht die Schismatiker, weil sie die auf der Liebe beruhende Einheit der Kirche zerreißen, mit reißenden Wölfen, tollwütigen Hunden, giftigen Schlangen.[2]) Sie sind die „sedentes in pestilentiae cathedra" (Ps. 1), die Pest und Seuche des Glaubens.[3]) Es ist ein Glück, wenn solche Leute aus der Kirche ausgeschieden werden, damit sie nicht durch ihre giftige Berührung auch Unschuldige ins Verderben ziehen.[4]) Ein guter und rechter Christ kann sich nicht von der Kirche trennen; wer es tut, ist schon vorher schlecht gewesen. Es gilt hier das Wort des Apostels „ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis."[5]) Die Guten, schreibt er an seinen Gegner Puppianus, welche sich anfänglich durch die Umtriebe der Neuerer hätten täuschen lassen, seien zur Kirche zurückgekehrt: „soli illi foris remanserunt qui et si intus essent eiciendi fuerant."[6]) Es ist ganz natürlich, daß solche Menschen mit allem Schlechten behaftet sind, da der hl. Geist aus ihren Herzen ausgezogen ist: „quasi apud lapsos et profanos et extra ecclesiam positos, de quorum pectoribus excesserit spiritus sanctus, esse aliud possit nisi mens prava et fallax lingua et odia venenata et sacrilega mendacia".[7]) Alle Frömmigkeit, alle Tugend, welche sie üben, ist nur Schein; wirkliche Tugend ist bei ihnen nicht möglich, da deren Grundlage, die Liebe[8]) und die Demut[9]), ihnen fehlen. Ihre Lage ist schlimmer als die der Gefallenen, da diese ihre Schuld einsehen und durch Buße ihre Wiederaufnahme in die Kirche erstreben, während

---

[1]) De un. eccl. 3.
[2]) Ebendas. c. 9.
[3]) Ebendas. c. 10.
[4]) Ebendas. c. 9.
[5]) Ep. 69,1 (1 Joan. 2,19).
[6]) Ep. 66,8.
[7]) Ep. 66,2.
[8]) De un. eccl. c. 14.
[9]) Ebendas. c. 21.

jene in aufgeblähtem Stolze sich der Kirche widersetzen.[1]) Nicht einmal das Martyrium kann die Schismatiker retten. Mögen sie auch brennen in den Flammen der Scheiterhaufen, oder mögen sie den wilden Tieren vorgeworfen ihr Leben preisgeben, es wird ihnen nicht die Krone des Glaubens, sondern die Strafe für ihre Treulosigkeit zuteil. „Occidi talis potest, coronari non potest."[2]) „Esse martyr non potest qui in ecclesia non est: ad regnum pervenire non poterit qui eam quae regnatura est dereliquit."[3]) Das mag genügen, um das Wort des Kirchenvaters „salus extra ecclesiam non est" zu illustrieren und zu zeigen, wie hoch er die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche einschätzt.

Der nähere Grund, weshalb die Kirche allein das Heil vermittelt, liegt darin, daß sie allein als Stellvertreterin Christi im Besitze seines dreifachen Amtes und der mit diesem verbundenen Vollmachten ist. Sie allein ist zunächst imstande, die Wahrheit zu verbürgen, weil in ihr die traditio Dei hinterlegt ist, während die Schismatiker „Dei traditione contempta alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt".[4]) In ep. 71,2 nennt er die Kirche geradezu die „Wahrheit".[5]) Mehr noch als ihre Bedeutung als Trägerin des göttlichen Lehramts betont er ihre hirtenamtliche Gewalt. Die Bischöfe und Priester sind vom Herrn als Hirten des Volkes aufgestellt, sie haben dafür zu sorgen, daß Zucht und Sitte gewahrt wird;[6]) aus ihrer Hand wird Gott die Seelen am Gerichtstage fordern.[7]) Deswegen ist es notwendig, daß die Gläubigen ihnen gehorchen. „Nec putent sibi vitae aus salutis constare rationem, si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerint."[8]) Die Empörung gegen die Autorität der rechtmäßigen Bischöfe durch die Häresie und das Schisma hat die größte Zuchtlosigkeit und allerhand Laster im Gefolge, wie sie als Vorboten des Weltunterganges vom Herrn vorausgesagt sind.[9]) Diese Folgen

[1]) Ebendas. c. 19; ähnlich Firmilian in ep. 75,22.
[2]) De un. 19.
[3]) Ebendas. c. 14.
[4]) De un. eccl. 19.
[5]) „dum (schismatici) ad veritatem et matricem redeunt."
[6]) Ep. 4,1.
[7]) Ep. 75,23; Ep. 8,1.
[8]) Ep. 4,4.
[9]) De un. eccl. 16.

des Schismas sind unvermeidlich, weil seine Anstifter blinde Führer der Blinden sind; und wenn der Blinde den Blinden führt, fallen beide in die Grube.[1]) Am klarsten ergibt sich die Notwendigkeit, an der rechtmäßigen Kirche festzuhalten, aus dem Umstande, daß sie allein das wahre Priestertum besitzt. Außerhalb der Kirche können demgemäß keine Gnaden vermittelt werden. Auf die Kirche bezieht sich das Wort des Hohen Liedes: „hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae. si autem hortus conclusus est sponsa Christi quae est ecclesia, patere res clausa alienis et profanis non potest. et si fons signatus est, neque bibere inde neque consignari potest cui foris posito accessus ad fontem non est.“[2]) Die Taufe bei den von der Kirche Getrennten ist nur eine Scheintaufe; „non abluuntur illic homines sed potius sordidantur. non Deo nativitas illa sed diabolo filios generat.“[3]) Ebenso ungültig ist bei ihnen die Buße: „Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum?“[4]) Dasselbe gilt von dem Opfer, welches sie feiern: „Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum?“[5]) Dieses ist nicht allein ungültig, sondern auch eine Profanation des wahren Opfers[6]), ein Sakrileg, derselbe Frevel, um dessentwillen einst Kore, Dathan und Abiron samt ihrer Rotte von der Erde verschlungen wurden, indem sie sich das Recht zu opfern angemaßt hatten, welches nur dem Priester zukam.[7]) Ja nicht einmal ihr Gebet hat vor Gott Wert: „Precem alteram inlicitis vocibus faciunt.“[8])

Deutlicher und kraftvoller kann die Bedeutung der sichtbaren Kirche wohl kaum betont werden. Außerhalb der Kirche kein Heil; wer nicht treu zu dem rechtmäßigen Bischof steht, hat auch keine Verbindung mit Christus; Kirche und Christentum sind dasselbe.[9])

---

[1]) De un. eccl. 17.
[2]) Ep. 69,2.
[3]) De un. eccl. 11.
[4]) Ebendas. c. 13.
[5]) Ebendas.
[6]) Ebendas. c. 17.
[7]) De un. eccl. 18.
[8]) Ebendas. c. 17
[9]) Vgl. Harnack D. G. 1³, S. 388: „Cyprian hat die Christlichkeit von der Zugehörigkeit zur großen bischöflichen Kirchenkonföderation abhängig gemacht.“

Die Beurteilung, welche das Schisma von Cyprian erfährt, zeigt aber auch sofort die Schwäche seines Kirchenbegriffes. Er ist von einem Extrem in das andere geraten. Durch seinen Eifer in der Bekämpfung der Spaltungen in der Kirche hat er sich zu einer Überspannung des Einheitsgedankens verleiten lassen. So wahr es nämlich ist, daß nur derjenige Bischof ein rechtmäßiger Bischof der Kirche ist, welcher mit dem Gesamtepiskopat in Verbindung steht, und daß ein Bischof, der sich von der Gemeinschaft der übrigen trennt, damit sich und die ihm mala fide folgenden Anhänger von den Gnaden der Kirche ausschließt, so falsch ist es, auch den Fortbestand der priesterlichen Amtsgewalten von der Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft abhängig zu machen und zu lehren, daß es außerhalb der Kirche auch keine objektive Gnadenwirkung, kein giltiges Sakrament und kein Opfer gebe. Der Satz „salus extra ecclesiam non est" enthält so im Sinne Cyprians eine Übertreibung, welche der kirchlichen Lehre widerspricht. Da er auch die Taufe der Schismatiker und Häretiker nicht anerkennt, gibt es für ihn naturgemäß keine rein innere Zugehörigkeit zur Kirche, wie wir sie heute bei den ohne ihre Schuld Irrenden voraussetzen, sondern diese sind vollständig den materiell Ungläubigen gleichgestellt und stehen in gar keinem Verhältnisse zur Kirche.

Aber weist der Kirchenvater alle außerhalb der Kirche Stehenden ohne Rücksicht auf ihre subjektive Verschuldung unbarmherzig nunmehr der Verdammung zu? Die Schroffheit und Härte, die er in seinem Urteil über die Häretiker bekundet und die so weit geht, daß er selbst das Gute, was diese Leute tun, für wertlos, ja für einen Teufelsdienst erklärt, scheint eine solche Annahme zu bestätigen. Allein es ist zu berücksichtigen, daß er es, weil es sich um neue Spaltungen handelt, nur mit formellen Häretikern zu tun hat, die sich freiwillig von der Kirche losgesagt haben, der sie ehedem angehörten. In der Widersetzlichkeit gegen die Autorität der Kirche, in der Hartnäckigkeit, mit welcher sie der Wahrheit widerstreben, sieht er geradezu das Wesen der Häresie.[1]) Die innere böswillige Ge-

[1]) Ep. 3, 3: „Haec sunt enim initia haereticorum et ortus adque conatus schismaticorum male cogitantium, ut sibi placeant, ut praepositum superbo tumore contemnant."

sinnung der Sektierer ist es vor allem, welche ihrer äußeren Trennung von der Kirche den Stempel der Bosheit aufdrückt. Es fehlt ihnen — das kann der Heilige nicht genug betonen — die Grundtugend der Liebe, denn sonst würden sie es nicht über sich bringen, das unteilbare Gewand Christi, die eine Kirche, zu zerstückeln.[1]) An solche, die ohne Schuld irren, hat er bei seinen Ausführungen nicht gedacht. Er betont eigens, daß die, welche sich von Christus getrennt haben, aus eigener Schuld zu Grunde gehen.[2]) Also nur formelle Häretiker hat er im Auge, nur auf sie sind alle seine harten Verdikte gemünzt, die dann mit Rücksicht auf ihre aktive Schuld auch gerechtfertigt sind.[3]) Daß er tatsächlich die Schuldbarkeit der Einzelnen je nach der Bosheit ihrer Gesinnung verschieden wertet, zeigt deutlich De un. eccl. 23, wo er die „schismatum duces et dissensionis auctores in caeca et obstinata dementia permanentes" unterscheidet von den „vel simplicitate capti vel errore inducti vel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti" und die Bekehrung dieser erhofft, wenn auch jene sich jedem heilsamen Rate verschließen würden. Deswegen behandelt er auch nicht alle Schismatiker auf dieselbe Weise. Während er gegen die Rädelsführer derselben fast ausschließlich seine bischöfliche Autorität geltend macht, ohne sich überhaupt auf Gründe einzulassen, tritt er z. B. gegenüber den römischen Konfessoren, welche sich nach seiner Meinung in gutem Glauben von den Ränken der Aufrührer hatten umgarnen lassen, äußerst milde und zuvorkommend auf und sucht sie durch die Betonung der christlichen Liebe und Eintracht wiederzugewinnen[4]) und auch noch nach ihrer Rückkehr zur Kirche sie durch ruhige Darlegung der strittigen Punkte von der Falschheit der novatianischen Lehre zu überzeugen.[5]) Ähnlich verhält er sich

[1]) De un. eccl. 7. Vgl. Seitz, die Heilsnotwendigkeit der Kirche. S. 59, 83 f; Peters, Der hl. Cypr. S. 282; Schanz, Apol. 3 [3], S. 320.

[2]) Ep. 59,7: „ . . . eos qui a Christo recesserint culpa sua perire.

[3]) Seitz a. a. O. S. 365 weist darauf hin, daß bei dieser Beleuchtung der berühmte Satz „habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem" einen ganz anderen Sinn hat, als ihm vielfach unterschoben wird: Nicht ein materieller, sondern ein formeller Häretiker, der sich gegen die Mutter Kirche auflehnt, ist als Feind Gottes zu erachten.

[4]) Ep. 46.

[5]) Ep. 54.

gegenüber dem schwankenden Bischof Antonian.[1]) Wenn er also Entschuldigungen für diese Männer hat, die doch immerhin nicht von Schuld freizusprechen waren, dann ist es ein nur berechtigter Schluß, daß er die rein materiellen Häretiker, wie z. B. die Kinder häretischer Eltern, erst recht nicht unter jene scharfe Verurteilung einbegriffen haben wird.

Seitz hat die Meinung, als ob es Lehre der Väter gewesen sei, daß die ganze außerchristliche Welt — und zu dieser gehörten nach Cyprians Theorie auch die Häretiker — in Bausch und Bogen verdammt würde, mit Berufung auf gegenteilige Auslassungen einer Reihe von Vätern als entschieden falsch zurückgewiesen.[2]) Cyprian selbst, das sei noch dazu bemerkt, gibt einmal wenigstens der Möglichkeit Ausdruck, daß Gott das Heil auch solchen verleihen könne, welche streng rechtlich der Kirche nicht angehören. Auf die Frage, welches das Los jener sein würde, die früher, ehe man die Nichtigkeit der Ketzertaufe erkannt hätte, ohne nochmalige Taufe von der Häresie in die Kirche aufgenommen worden wären, antwortet er: „Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare et eos qui ad ecclesiam simpliciter admissi in ecclesia dormierunt ab ecclesiae suae muneribus non separare.“[3])

---

[1]) Die Verschiedenheit der Behandlung der einzelnen Häretiker ist also bedingt durch den jeweiligen Grad ihrer inneren Schuldbarkeit und somit nicht nur berechtigt, sondern auch einzig richtig. O. Ritschl übersieht dies vollständig, wenn er gegen Cyprian den Vorwurf erhebt, er habe sich bei der Wiedergewinnung der Ketzer allein durch „weltliche Klugheit und Diplomatie“ leiten lassen (Cyprian von Karthago. S. 202) und mehr auf den politischen Nutzen der Kirche als auf die „Erhaltung seines sittlichen Urteils“ gesehen. (S. 203; s. auch S. 109 f.)

[2]) A. a. O. S. 59. Seitz wendet sich damit gegen Theiner, welcher ganz allgemein den Satz aufgestellt hat: „Die apostolische Lehre, daß alle Nichtchristen in der Gewalt des Teufels stehen und dem ewigen Tode verfallen, ist und bleibt fortan (in der nachapostolischen Zeit) die Lehre der gesamten christlichen Kirche.“

[3]) Ep. 73,23. — Noch klarer spricht sich Firmilian darüber aus: „Quid ergo, inquiunt, fiet de his qui ab haereticis venientes sine ecclesiae baptismo admissi sunt? si de saeculo excesserunt, in eorum numero qui apud nos catechizati quidem sunt, sed prius quam baptizarentur obierunt habentur, non modicum emolumentum veritatis et fidei, ad quam relicto errore pervenerant, etsi consummationem gratiae consecuti non sunt morte praeventi.“ (ep. (inter Cypr.) 75, 21.)

## IV.

## Die Mitglieder der Kirche.

Außerhalb der sichtbaren Kirche, d. i. außer der Gemeinschaft mit den rechtmäßigen Bischöfen, gibt es kein Heil, so lautet das Ergebnis der bisherigen Untersuchung. Es leuchtet sofort ein, daß dieser Satz in positiver Fassung nur die Möglichkeit, und nicht die Sicherheit des Heils für diejenigen behaupten kann, welche in Verbindung mit der Hierarchie stehen, weil der bloß äußere Anschluß an dieselbe ohne Rücksicht auf die sittliche Qualität des Einzelnen das Heil auf keinen Fall vermitteln kann. Es wird immer Gute und Böse in jenem Verbande geben. Die Frage ist nur die: Gehören für Cyprian alle Mitglieder des Verbandes auch ausnahmslos zur Kirche, oder aber ist der Anschluß an die Hierarchie nur eine conditio sine qua non zur Zugehörigkeit zur Kirche, und wird daneben als ebenso notwendige Bedingung auch die persönliche Heiligkeit erfordert? Der Zweck der Kirche ist die Heiligung der Menschen. Ihre Organe sind im Besitze des hl. Geistes; jeder, der in sie aufgenommen wird, empfängt die Heiligung durch die Taufe. Ist nun die Heiligkeit derart ein Merkmal der Kirche, daß diese ihrem Wesen nach ausschließlich eine „Gemeinschaft der Heiligen" darstellt, und daß derjenige, welcher die Heiligkeit wieder verliert, dadurch ohne weiteres aus ihr ausscheidet? Oder sind auch die Bösen wirkliche Glieder der Kirche? Nur wenn dies letztere zutrifft, ist die Kirche auch ihrem Umfange nach eine sichtbare, abgeschlossene Gemeinschaft. Es handelt sich hier um die bekannte Kontroverse zwischen der katholischen und protestantischen Auffassung der Kirche.

Dem Ideale der Kirche würde natürlich die persönliche Heiligkeit sämtlicher Mitglieder entsprechen, und es ist Pflicht aller Gläubigen, dieses Ideal für ihre Person zu verwirklichen. Ebenso liegt es den Vorstehern der Kirche ob, die offenbar unheiligen Elemente, welche sich jeder Besserung verschließen und sich so in ausgesprochenen Gegensatz zur Idee der Kirche setzen, aus der kirchlichen Gemeinschaft auszusondern. Das ist die Kirche sich selbst schuldig, sowohl ihrer inneren Würde als Braut Christi[1]) als ihrem Ansehen

[1]) De un. eccl. 6.

nach außen als auch endlich ihren unverdorbenen Gliedern, damit nicht auch diese von der Pest der Sünde angesteckt werden. „Gratulandum est, — schreibt der Kirchenvater [1]) — cum tales de ecclesia separantur, ne columbas, ne oves Christi saeva sua et venenata contagione praedentur. cohaerere et coniungi non potest amaritudo cum dulcedine, caligo cum lumine, pluvia cum serenitate, pugna cum pace.“ Doch diese Exkommunikation, als die schwerste aller kirchlichen Strafen, wurde damals wie heute nur im äußersten Falle angewandt, wenn alle anderen Mittel versagten; notwendige Voraussetzung für sie war immer Hartnäckigkeit auf seiten des Sünders. Nur die „superbi et contumaces . . . spiritali gladio necantur, dum de ecclesia eiciantur“.[2]) Diese Voraussetzung traf zu bei den Häretikern und Schismatikern, die sich offen auflehnten gegen die gottgesetzte Autorität der Kirche; deswegen wurde über sie „der große Bann“ verhängt mit allen seinen Folgen: nicht nur Trennung von ihnen im eigentlich kirchlichen Leben geboten, sondern auch im bürgerlichen Umgange.[3]) Ebenso liegt in den anderen Fällen, wo von dieser Exkommunikation die Rede ist, ein hartnäckiges Verharren im Bösen vor; so wenn Cyprian seinem Mitbischof Rogatian den Rat gibt, seinen widerspenstigen Diakon zunächst zur reumütigen Abbitte aufzufordern, falls derselbe aber nicht dazu zu bewegen wäre, ihn zu exkommunizieren;[4]) oder wenn er den Jungfrauen, welche sich fleischlich vergangen haben, für den Fall, daß sie den verbotenen Umgang fortsetzen, dauernden Ausschluß aus der Kirche androht, und zwar auf ihren Ungehorsam hin[5]); oder

[1]) Ebendas. c. 9.

[2]) Vgl. Seitz a. a. O. S. 135.

[3]) Ep. 59,20: „Nulla cum talibus commercia copulentur, nulla cum malis convivia vel conloquia misceantur simusque ab eis tam separati quam sunt illi de ecclesia profugi, quia scriptum est: si autem ecclesiam contempserit, sit tibi tamquam ethnicus et publicanus.“ — Ep. 69,4: „Haereticum vitandum esse ut perversum et peccatorem et a semet ipso damnatum. Hic est enim qui reus sibi erit, non ab episcopo eiectus, sed sponte de ecclesia profugus, haeretica praesumptione a semet ipso damnatus.“ Ep. 69,9: „Invenimus in tali facinore non solum duces et auctores sed et participes poenis destinari, nisi se a communione malorum separaverint.“ — Testimonia 78: „Cum haereticis non loquendum “.

[4]) Ep. 3,3.

[5]) Ep. 4,4: „Quod si obstinate perseverant nec se ab invicem separant, sciant se cum hac sua inpudica obstinatione numquam a nobis in ec-

wenn er die Ausschließung des Presbyters Gajus Didensis und seines Diakons gutheißt, weil dieselben trotz wiederholter Mahnung, mit den Gefallenen nicht zu kommunizieren „in praesumptione et audacia sua pertinaciter perstiterunt“.[1])

Ganz anders stand es mit den Sündern, welche nach ihrem Vergehen guten Willen zeigten, mochte dasselbe auch noch so schwer sein.[2]) Allerdings wird auch über sie eine Exkommunikation verhängt, aber – das muß wohl beachtet werden — es ist nicht die Exkommunikation im strengen Sinne, sondern die später sogenannte kleine Exkommunikation, welche mit der öffentlichen Buße verbunden war und je nach der Schwere der Sünde längere oder kürzere Zeit dauerte.[3]) Sie bedeutete keine vollständige Trennung von der Kirche, sondern nur den Ausschluß von der aktiven Beteiligung am kirchlichen Gemeindeleben, welches in der Feier der Eucharistie seinen erhabensten Ausdruck fand. Es ist selbstverständlich, daß gemäß der Warnung des Apostels niemand mit schuldbeladenem Gewissen an dem heiligen Male teilnehmen durfte;[4]) aber es war den Sündern auch verwehrt, dem heiligen Opfer beizuwohnen, die Priester durften keine Oblationen von ihnen annehmen und nicht das Opfer für sie darbringen.[5]) Aber trotzdem betrachtet sie die Kirche noch als die Ihrigen; sie hält es für ihre Pflicht, ihnen zu Hilfe zu kommen. Zu diesem Zwecke vereinigt sie ihr Gebet mit dem ihrigen[6]), ermahnt

clesiam admitti posse, ne exemplum ceteris ad ruinam delictis suis facere incipiant.“

[1]) Ep. 34,1.

[2]) Vgl. F. Kober, Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts. Tübingen, 1857 S. 145 f.

[3]) Vgl. Kober in Wetzer u. Welte, Kirchenlex. 1² unter „Bann“, Sp. 1935. — Öffentliche Buße wurde für alle schweren Sünden gefordert, nicht nur für die sogenannten Kapitalsünden, wie später bei der Besprechung des Bußsakramentes gezeigt werden wird.

[4]) 1. Kor. 11,27; ep. 15,1; 16,2 u. ö.

[5]) Vgl. ep. 16,2. Cyprian ist darüber entrüstet, daß die Gefallenen ohne Buße „ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta . . . eucharistia illis datur“; ebenso ep. 17,2. In ep. 34,1 heißt es von Gajus Didensis und seinem Diakon: „qui communicando cum lapsis et offerendo oblationes eorum in pravis erroribus deprehensi . . .“

[6]) De laps. 32: „Quaeso vos, fratres, adquiescite salutaribus remediis, . . .cum lacrimis nostris vestras lacrimas iungite, cum nostro gemitu vestros gemitus copulate. rogamus vos, ut pro vobis Dominum rogare possimus.“

sie, leitet sie zur Buße an und unterstützt sie darin.[1]) In dem Schreiben an den Bischof Epiktet und das Volk von Assuras sagt der Kirchenvater ausdrücklich: „Lapsi magnitudinem delicti sui cognoscentes . . . ecclesiam catholicam, quae una et sola est a Domino constituta, non derelinquant.“[2]) Die Sünder sind ihm also noch nicht von vornherein von der Kirche getrennt. Wenn er gleichwohl immer von ihrer Rückkehr zur Kirche, von ihrer Wiederaufnahme spricht, so kann das Ziel dieser Rückkehr nur die innere kirchliche Gemeinschaft sein.[3]) Also schon mit Rücksicht auf die öffentlichen Büßer ist die Kirche keine Gemeinschaft der Heiligen, sondern ein corpus permixtum mit heiligen und unheiligen Gliedern.[4]) Die montanistische Auffassung, welche die Todsünder vollständig und für immer aus der Kirche ausgeschlossen wissen wollte, lag dem hl. Cyprian vollständig fern.

Doch die öffentlichen Büßer waren nicht die einzigen unheiligen Elemente in der Kirche. Auch unter den in der inneren kirchlichen Gemeinschaft Stehenden gab es — das konnte man sich nicht verhehlen — Gute und Böse. Denn kann überhaupt niemand seiner Rechtfertigung sicher sein, so hatte man erst recht hinsichtlich der wiederaufgenommenen Sünder keine absolute Gewißheit, ob ihre Buße

---

[1]) Vgl. das erste Schreiben des römischen Klerus, ep. int. Cypr. 8,2: „Quos (lapsos) quidem separatos a nobis non dereliquimus, sed ipsos cohortati sumus et hortamur agere paenitentiam . . . ne si relicti fuerint a nobis, peiores efficiantur.“

[2]) Ep. 65,5.

[3]) Vgl. Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian. Zeitschr. für Kirchengeschichte 1896 S. 191. — Die kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen excommunicatio minor, „quae a perceptione sacramentorum“, und exc. maior, „quae a communione fidelium separat“ (c. 59. X. de sententia excomm. 5. 39.), hatte also auch damals schon Geltung.

[4]) Es darf nicht befremden, wenn Cyprian sich trotzdem bisweilen so ausspricht, als ob die Gefallenen gar nicht zur Kirche gehören, so wenn er von ihr sagt: „ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus (im Gegensatz zu den lapsi) est constituta (ep. 33,1). Es ist eben zu unterscheiden zwischen äußerer und innerer Gemeinschaft, von welch letzterer sie ja tatsächlich ausgeschlossen sind. Übrigens ist der Satz nicht zu pressen, als ob er eine strikte Definition darstelle. Er soll nur die Anmaßung der Gefallenen zurückweisen, die sich dem Bischof gegenüber so gebärdeten, als ob die Kirche ein „lapsorum numerus“ wäre.

eine aufrichtige und wirksame gewesen sei.[1]) Und wie viele mag es gegeben haben, welche leichtfertig ihre Schuld verheimlichten, um sich der schweren und entehrenden Buße zu entziehen![2]) Diese schlechten Elemente von den guten zu scheiden, ist für menschliche Kräfte unmöglich: Immer wird es unter dem Weizen Unkraut geben, sowie nach dem Ausspruche des Apostels (2 Tim. 2,20) in einem großen Hause nicht nur Gefäße aus Gold und Silber sind, sondern auch solche aus Holz und Ton, einige zur Ehre, andere zur Unehre.[3]) Maßlose Überhebung und Verleugnung aller Demut ist es, wenn Leute, wie Novatian sich erkühnen wollen, selbst die Scheidung vorzunehmen, die allein dem Herrn zukommt.[4]) Wie viel Unkraut sich tatsächlich in seiner Kirche befunden habe, mußte der hl. Bischof zu seinem Schmerze erkennen an der ungeheuren Zahl derer, welche in der Verfolgung unter Decius abfielen. Er sah diese höchst traurige Erscheinung durchaus nicht als etwas Zufälliges an, sondern fand ihren tieferen Grund in den Sünden des christlichen Volkes, dessen Glaubensleben durch den langen Frieden erschlafft war.[5]) Von den Häretikern und Schismatikern vollends sagt er, wie schon früher bemerkt, geradezu, daß sie schon ehedem in der Kirche schlecht gewesen sein müssen und verdient hätten, aus ihr herausgeworfen zu werden. Denn nur die Spreu, nicht den

---

[1]) Das Urteil hierüber steht allein bei Gott: „Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera." Ep. 30,8.

[2]) Tertullian vermutet, daß dies sogar von der Mehrzahl der Sünder geschehe. De paenitentia 10: „Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre." Vgl. P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive 1⁴, Paris 1906 S. 76.

[3]) Ep. 54,3.

[4]) Ep. 55,25: „Quantus adrogantiae tumor est, quanta humilitatis et lenitatis oblivio, adrogantiae suae quanta iactatio, ut quis aut audeat aut facere posse se credat quod nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse discernere aut quasi ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare, cumque apostolus dicat: in domo autem magna non solum vasa aurea sunt et argentea, sed et lignea et fictilia, aurea et argentea vasa videatur eligere, lignea vero et fictilia contemnere abicere damnare, quando non nisi die Domini vasa lignea divini ardoris incendio concrementur et fictilia ab eo cui data est ferrea virga frangantur."

[5]) De laps. 5. 6.

Weizen könnte der Wind fortwehen, nicht feste, sondern nur morsche Bäume der Sturm entwurzeln.[1])

Aber indem so der Kirchenvater die Bösen nur als eine unvermeidliche Zugabe zur Kirche betrachtet, schließt er sie damit nicht doch vom Wesen derselben aus (protestantische Auffassung)?[2]) Die Sache klärt sich durch die Erkenntnis, daß Cyprian ebenso wie wir heute an der Kirche eine doppelte Seite unterschieden hat, indem er sie auffaßt einmal als die äußere Heilsorganisation, dann aber auch im engeren Sinne als die durch diese Organisation vermittelte innere, lebendige Gemeinschaft mit Christus, oder um die herkömmliche Sprechweise zu gebrauchen, indem er innerhalb der sichtbaren Kirche schied zwischen lebendigen und toten Gliedern und die Gemeinschaft der ersteren als die Kirche im eminenten Sinne ansah[3]), wie wir ja auch heute mit den Scholastikern von einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche reden.[4]) Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Begriffen zu tun, welche mit dem Worte „Kirche" bezeichnet werden.[5]) Nach den vorausgegangenen Darlegungen ist es aber zweiffellos, daß Cyprian

---

[1]) Ep. 66,8; ep. 59,7: „Plantationem vero a Deo patre non esse quos videmus non frumenti stabilitate solidari, sed tamquam paleas dissipentis inimici spiritu ventilari." — De un. eccl. 9: „Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere: triticum non rapit ventus nec arborem solida radice fundatam procella subvertit: inanes paleae tempestate iactantur, invalidae arbores turbinis incursione vertuntur."

[2]) Vgl. ep. 59,7: „Ecclesia tamen quae in Christum credat et quae semel id quod cognoverit teneat, numquam ab eo omnino discedere et eos esse ecclesiam qui in domo Dei permanent, plantationem vero a Deo patre non esse . . ." (s. die vorige Anm.) — Von den Häretikern gilt: „Ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis". Ep. 69,1.

[3]) Vgl. H Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887 S. 103 f., 150 f. Cyprian hat ihm eine doppelte Anschauung von der Kirche: „Die eine ist von ihm zum wirklichen Begriffe entwickelt in dem Grade, daß man sagen darf, er habe einen einheitlichen Kirchenbegriff; sie gilt ihm als die göttlich gestiftete, auf die Episkopate basierte, autoritative, in ihren Ordnungen die Heiligkeit darstellende, den heiligen Geist, die Seligkeit beschließende Anstalt. Die zweite hat mehr sein Gemüt als sein Denken beschäftigt, hat sich darum nicht zum Begriffe geklärt. Dieser hätte als communio sanctorum (Gemeinschaft geheiligter Persönlichkeiten) formuliert werden müssen, ist aber nicht wirklich vollzogen." S. 258.

[4]) Vgl. Schanz, Apologie 3[2], S. 89.

[5]) Über die verschiedenen Anwendungen, welche das Wort „Kirche" bei den Vätern gefunden hat, s. Seitz, a. a. O. S. 340 f.

in erster Linie die äußere, sichtbare Heilsorganisation im Auge hat, wenn er von der Kirche spricht, und hier gilt: „Illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens“ [1]), also alle, welche mit dem wahren Priestertum in Verbindung stehen, gehören zur Kirche, nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen. Daß daneben die Guten als die Kirche im besonderen Sinne erscheinen, ist leicht erklärlich, da an ihnen erst die Kirche als Heilsanstalt ihre Aufgabe der Heiligung voll erfüllt hat und nur sie dem kirchlichen Ideale entsprechen. Die Bösen als bloß äußere Glieder haben an dem inneren Gnadenleben der Kirche keinen Anteil und stehen in ihrem Werte vor Gott nicht höher als Leute von derselben sittlichen Qualität außerhalb der Kirche; die bloß äußere Zugehörigkeit zu ihr nützt ihnen an sich zum Heile nichts; die Spreu wird am Tage der Prüfung vom Weizen gesondert.[2]) Gleichwohl sind auch sie wirkliche, und nicht nur Scheinglieder der Kirche, die nur deshalb zu ihr gerechnet würden, weil sie äußerlich nicht von den wahren Christen zu unterscheiden wären. Der hl. Cyprian behauptet ja gerade auch von den öffentlichen Sündern ihre Zugehörigkeit zur Kirche.[3]) Der innere Grund dafür, daß die Bösen auch eine Stelle in ihr haben, liegt darin, daß sie eben ihrer Bestimmung gemäß eine Heilsanstalt ist mit der Aufgabe, auch die Bösen zur Heiligkeit zu führen, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie dem Menschen ein einziges Mal durch die Taufe den Gnadenstand vermittelt und sich dann darauf beschränken muß, ihn in der Bewahrung der Taufgnade zu unterstützen, sondern in dem Sinne, daß sie auch ein Mittel hat, die durch eine spätere Sünde verlorene Gnade ihm wiederzugeben. Hätte sie dieses zweite Heilmittel, das Bußsakrament, nicht, wäre sie nur eine Gemeinschaft der Getauften mit dem eben angegebenen Zwecke, dann allerdings

[1]) Ep. 66,8.

[2]) Es ist unerfindlich, wie Viktor Schultze (Die Lehre von der Kirche. Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften. 1890. Bd. 3 S. 354) von dem katholischen Kirchenbegriffe schreiben kann: Es wird durch ihn „der Wert der Gesinnung, also die persönliche Stellung des Einzelnen zu Christus ignoriert und das Heil in die äußere Zugehörigkeit zu der sichtbaren Anstalt gesetzt. An die Stelle des lebendigen Glaubens und der unmittelbaren Hingabe an Gott tritt als ausreichender Ersatz die äußerliche Zugekörigkeit zu einem Organismus.“

[3]) S. oben S. 50.

hätte die Zugehörigkeit der Sünder zu ihr keine Bedeutung, da sie denselben nicht mehr helfen könnte; und es war demgemäß nur konsequent, wenn die Montanisten, welche der Kirche eine Sündenvergebungsgewalt nach der Taufe absprachen, die Todsünder aus ihrer Gemeinschaft vollständig ausschlossen.[1]) Hat sie aber jene Gewalt — daß Cyprian sie ihr zuschreibt, wird später gezeigt werden —, dann darf sie den Sünder nicht von sich stoßen[2]), sondern muß im Gegenteil ihn zu halten und zur Buße anzuleiten suchen, damit er von ihrem Mittel, das verlorene Heil wiederzuerlangen, Gebrauch macht. Auf diese Weise bleibt der Sünder, obwohl von der lebendigen Gemeinschaft mit Christus getrennt, doch im Bereiche der Gnadenwirkungen der Kirche; er ist ein zwar abgestorbenes, aber noch nicht vom Körper getrenntes Glied, das noch die Fähigkeit einer Wiederbelebung besitzt.[3])

Somit dürfte die Lehre des hl. Cyprian über diesen Punkt klar sein. Mitglieder der Kirche sind alle Gläubigen, welche sich zu ihrem rechtmäßigen Bischof halten, wofern sie nicht von diesem aus der äußeren Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Die Mitgliedschaft der Kirche verbürgt aber keineswegs die persönliche Heiligkeit und das zukünftige Heil des Einzelnen; es gibt Gute und Böse in der Kirche, Auserwählte und Verdammte. Dieser Tatsache ist sich Cyprian stets bewußt gewesen. Wenn er auch im Kampfe mit dem Schisma einzelne Äußerungen getan hat, in welchen die Bedeutung der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche zu hoch gewertet erscheint[4]), so hat er doch nie im Ernst — darüber kann nach dem bisher Gesagten kein Zweifel sein — „die Zugehörigkeit zur Kirche als

---

[1]) Harnack hat die Stellung des Bußsakramentes im katholischen Kirchenbegriff richtig gekennzeichnet, wenn er von seinem evolutionistischen Standpunkte aus die „Einführung" jenes Sakramentes als notwendiges Requisit des hierarchischen Kirchenbegriffes hinstellt, nach welchem die Kirche Heilige und Unheilige in sich einschließt. D. G. 1[3], S. 407 f; S. 406: „Die volle Durchführung der bischöflichen Kirchenverfassung fiel mit der Einführung des unbeschränkten Rechtes, Sünden zu vergeben, zusammen."

[2]) Auch die eigentliche Exkommunikation hat immer noch einen medicinalen Charakter. Darüber Seitz, a. a. O. S. 130 f; Kober, Der Kirchenbann. Tübingen 1857 S. 130 ff.

[3]) Ep. 33,1: „Omnes quidem vivificari optamus et ut in statum pristinum restituantur precibus nostris et gemitibus oramus."

[4]) Vgl. z. B. ep. 59,7 oben S. 53 A. 2.

identisch mit der lebendigen Mitgliedschaft" angesehen, so daß ihm „die Linie, welche Fromme und Gottlose trennt, zwar einmal mitten durch die empirische Kirche gegangen, dann aber wieder mit der Grenzlinie zusammengefallen wäre (wobei jenes den altchristlichen und den evangelischen Gesichtspunkt darstellte)."[1]) Wenn er, um die der Kirche treu gebliebenen Gläubigen zu trösten und zu ermutigen, die Schismatiker mit Spreu vergleicht und behauptet, nur Spreu könne aus der Kirche verweht werden, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß „das, was in ihr geblieben, rechter Weizen sein muß"; es kann noch sehr viel Spreu mit zurückgeblieben sein.

## V.

## Der Kirchenbegriff des hl. Cyprian und die bisherige Tradition.

Mit der Beantwortung der letzten Frage, nach der Mitgliedschaft der Kirche, wäre der erste Teil unserer Untersuchung zu Ende geführt, indem die Kirche in ihrer Konstitution als sichtbar dargetan ist. Bevor wir indes zum zweiten Teile übergehen, soll noch kurz auf die dogmengeschichtlich wichtige Frage eingegangen werden: Wie verhält sich die Lehre Cyprians von der Kirche zur bisherigen Tradition? Ist sie nur eine Darstellung der allgemeinen bisherigen Überzeugung, oder aber enthält sie wesentlich neue Momente, die eine Änderung des Kirchenbegriffes bedeuten?

Nach der modern-protestantischen Dogmengeschichte wäre das letztere der Fall. Cyprians Lehre bezeichne die letzte Stufe in der Entwicklung der Kirche zum Katholizismus. In seinem System sei zum ersten Mal alles Heil kurzweg von der Anerkennung einer sichtbaren Institution abhängig gemacht, indem derjenige, welcher sich nicht zu seinem rechtmäßigen, d. h. dem zum großen Verbande gehörenden Bischofe halte, trotz seiner Rechtgläubigkeit des Heils verlustig gehen solle. Auch Irenäus und Tertullian hätten zwar dem Bischof eine zentrale Stellung in der Kirche zugewiesen, ihm ein apostolisches Magisterium

[1]) Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Erlangen 1885 S. 37. — Nach Müller (Bußinstitution. Ztschr. für Kirchengesch. 1896 S. 200) ist die Auffassung von der Identität der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche die Grundanschauung Cyprians. Vgl. unten die Ausführung über das Bußsakrament.

zur Aufrechterhaltung der wahren Lehre zugesprochen.[1]) Aber Irenäus nenne „die Kirchenverfassung (die Angehörigkeit an den Bischof) noch nicht als die einzige Bürgschaft für das rechte Christentum. Neben ihr, ja vor ihr nenne er den Besitz des rechten apostolischen Glaubens.“[2]) Die Bischöfe wären nach ihm die Führer der Kirche, weil sie durch ihre amtliche Succession im Besitz des richtigen Glaubens wären. Die Rechtgläubigkeit sei also das erste Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche gewesen.[3]) Bei Cyprian sei es umgekehrt. Das Wesen der Kirche ruhe bei ihm an erster Stelle nicht mehr auf ihrem Glauben, sondern auf ihrer Verfassung. Bei ihm genüge es nicht mehr, den katholischen Glauben zu bewahren; „man mußte den Bischöfen gehorchen.“[4]) Nach diesem Grundsatze richte sich sein Auftreten gegen die Schismatiker. — Im einzelnen schlösse also nach dieser Auffassung der Kirchenbegriff Cyprians folgende neue Momente in sich: die konstituierende Stellung des Bischofs in der Kirche (ep. 66,8 : illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata), den engen Zusammenschluß aller Bischöfe zu einer großen Gesamtheit mit dem Anspruche, allein die wahre Christenheit darzustellen, und als Korrelat dazu die Beurteilung der von jener Einheit getrennten Schismatiker, denen er nicht nur die Kirche verschließt, sondern auch die Christlichkeit abspricht.

Und wie hätte sich diese folgenschwere Umbildung vollzogen? Man sagt, sie sei eine Folge der kirchenpolitischen Wirksamkeit Cyprians. Im Verlaufe seiner kirchenpolitischen Kämpfe hätte er zur Verteidigung seiner Position unbewußt und allmählich jene neuen Ideen über die Bedeutung des Episkopats in den Begriff der Kirche hineingetragen.[5]) O. Ritschl[6]) hat den Versuch gemacht, an der Hand der geschichtlichen Tatsachen im einzelnen zu zeigen, wie diese Fortentwicklung des Kirchenbegriffs mit der praktischen Wirksamkeit

[1]) Vgl. Harnack, D. G. 1[3], S. 375.

[2]) Sohm, Kirchenrecht 1, S. 201; vgl. Schanz, Ap. 3[3], S. 156 A. 3.

[3]) A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche. Bonn 1857 S. 571.

[4]) Harnack, a. a. O. S. 380.

[5]) Harnack 1[3], S. 381 A. 1: „Cyprians Kirchenbegriff ist das Ergebnis der Kämpfe, die er durchgemacht hat. Abgeschlossen liegt er daher erst in der Schrift „de unitate ecclesiae“ und vor allem in den späteren Briefen (epp. 43 squ.) vor.“

[6]) Cyprian von Karthago, Göttingen 1885 S. 85 ff.

des karthagischen Bischofs parallel läuft. Freilich haben sich dabei die Tatsachen eine sehr willkürliche Deutung gefallen lassen müssen.[1]) Nach Harnack ist die Einschränkung der Kirche auf die von den Bischöfen geleitete Gemeinschaft das Ergebnis der novatianischen Krisis gewesen. Die Notwendigkeit, in die man sich versetzt gesehen habe, rechtgläubige Christen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, resp. die Tatsache, daß solche rechtgläubige Christen selbst sich von der von den Bischöfen geleiteten Majorität getrennt hätten, hätte zu der Aufstellung des neuen Kirchenbegriffs geführt.[2]) Man beruft sich auf Äußerungen Cyprians aus der ersten Zeit seines Episkopats, welche noch die alte Auffassung von der Kirche wiedergeben sollen, so auf die Stelle ep. 33,1: „ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus est constituta".[3])

---

[1]) Vgl. u. a. die Deutung des ersten Schreibens des römischen Klerus (ep. 8), welches eine Aufforderung enthalten soll, Cyprian abzusetzen (S. 9) — zurückgewiesen schon von K. Müller (Ztschr. f. Kirchengesch. 1896), S. 208 f. u. Nelke (Die Korrespondenz Cyprians), S. 22 f. —, dann die daraus gefolgerte Eifersucht Cyprians auf seinen Klerus, von der sein weiteres Handeln bestimmt sein soll (S. 85); ferner die „anfänglich größte Loyalität" des karthagischen Klerus gegen ihn (S. 9, 25, 29), die Nelke (S. 25) „ins Reich der Fabel verweist" — auch Müller (S. 25) meint, daß R. bei der Verteidigung des Klerus über sein Ziel hinausschieße —; dann die versuchte Rechtfertigung des Novatus, den er von allen Intriguen gegen Cyprian freisprechen will (S. 69 f.) — dagegen Fechtrup, S. 108 f; Nelke, S. 72 A. 2; Müller, S. 31 A. 2 —; endlich der Vorwurf gegen Cyprian, daß er planmäßig die Rechte seines Klerus geschmälert habe, indem er z. B. mit dessen Befugnissen seine Kollegen, die Nachbarbischöfe betraut habe, während es sich tatsächlich um Rechte handelt, die dem Klerus niemals ausschließlich zugestanden hatten, so die Selbständigkeit in der Vertretung des Bischofs (S. 43; vgl. Nelke, S. 40 A. 2), das Recht der Ausschließung widersetzlicher Elemente aus der Kirche (S. 61); daß dieses letztgenannte Recht ausschließlich dem Klerus zugekommen sei, leitet R. hauptsächlich aus einer eigentümlichen Auffassung des Wortes „adnotatio" in ep. 42 her, welches er mit „Klageschrift" übersetzt. Müller (S. 213) hat die „ganze verwickelte Geschichte" bereits als haltlos hingestellt.

[2]) Harnack, 1[3], S. 381 A. 1; vgl. Sohm, a. a. O. S. 202 f; O. Ritschl, a. a. O. S. 93.

[3]) Harnack, ebendas.; vgl. A. Ritschl, a. a. O. S. 558; O. Ritschl (S. 91) hält die Stelle ep. 63,13: „ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem" für die älteste Definition der Kirche bei Cyprian, wobei er allerdings die Abfassung dieses Briefes nur deswegen so früh ansetzt, weil die hier gegebene Bestimmung der Kirche als des Volkes schlechthin und als der Gemeinschaft des Glaubens der

Hier komme das Volk als Faktor neben den Bischof noch zur Geltung, während in den späteren Auslassungen über die Kirche der Bischof als das alleinige konstitutive Element erscheine.

Haben wir es nun tatsächlich mit einer Umbildung des Kirchenbegriffs zu tun? Um nachzuweisen, daß es sich um prinzipielle Neuerungen handele, müßte nicht nur gezeigt werden, daß Cyprian in der früheren Periode von den später zum Ausdruck gebrachten Gedanken keinen Gebrauch gemacht habe, sondern auch positiv erhärtet werden, daß er vordem andere Anschauungen gehabt und daß er mit seiner Lehre sich in einen Gegensatz zu den älteren Vorstellungen über die Kirche gestellt habe. Dieser Beweis ist aber nicht erbracht. Was zunächst die Frage betrifft, ob der Kirchenvater selbst seine Vorstellung von der Kirche geändert hat, so hat er allerdings vor Ausbruch des Schismas nicht mit solchem Nachdruck betont, daß der Bischof im Mittelpunkte der Kirche stehe, und daß, wer sich vom Bischof trenne, sich auch von der Kirche lossage; aber hatte er vorher Veranlassung, dieses Argument zu gebrauchen? Er hatte von Anfang an seine bischöfliche Autorität gegen die widersetzlichen Elemente in Karthago zu verteidigen, und er hat das mit der größten Entschiedenheit getan;[1]) allein es handelte sich, wenigstens in den Augen Cyprians, damals nur um einfachen Ungehorsam und nicht um eine formelle Lossagung vom Bischof. Ganz anders lag die Sache nach dem Ausbruche des Schismas. Was war da natürlicher, als daß Cyprian bei so veränderter Sachlage auch mit anderen Gründen vorging, indem er entgegen den Bestrebungen der Schismatiker, welche die Kirche zu zerreißen suchten, deren Einheit geltend machte, die in der Einzelgemeinde in dem einen Bischof verkörpert wurde. Und ebenso war er gezwungen, die Einheit der Gesamtkirche zu betonen, als das Schisma weiter um sich griff, als sich auch Bischöfe ihm anschlossen, als zumal durch die novatianische Bewegung das christliche Volk sich in zwei Teile zu spalten schien. Es

späteren Ausdrucksweise Cyprians widerspreche (S. 242). Ebenso ist v. Soden (Die Cypr. Briefsammlung, Texte u. Unters. N. F. 10,2 [1904] S. 32) überzeugt, daß der angeführte Satz „in der späteren Zeit des Bischofs in seinem Munde unmöglich ist". Nach Nelke dürfte das Schreiben einige Zeit nach der decischen Verfolgung — unter Cornelius oder Lucius — entstanden sein (S. 154).

[1]) Vgl. epp. 15—17; ep. 33.

ist möglich, ja sehr wahrscheinlich, daß er erst durch die Schismen veranlaßt wurde, über das Wesen der Kirche tiefer nachzudenken und daß seine Theorie von der kirchlichen Einheit erst eine Frucht dieser Spekulation ist. Aber darf man daraus, daß er das Wesen einer Sache tiefer erfaßt und zur Darstellung gebracht hat, folgern, daß die Sache selbst durch ihn neu eingeführt ist? Oder hat er ehedem andere Ansichten kundgetan? Gegensätze aus seinen verschiedenen Äußerungen über die Kirche herauszukonstruieren, heißt den Zweck dieser Äußerungen verkennen. Es ist nie seine Absicht, eine erschöpfende Definition zu geben, sondern er will lediglich, wie es die jeweiligen Umstände erfordern, bestimmte Momente des Kirchenbegriffes hervorheben. Wie er nach dem Ausbruche der Schismen die in dem Einzelbischof wie in dem Gesamtepiskopat verkörperte Einheit der Kirche betont, so weist er in dem schon mehrfach erwähnten Satze „ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus est constituta" die Anmaßung der lapsi zurück; deswegen heißt es nicht, wie sonst zu erwarten wäre, in episcopo et clero et in omni plebe, sondern in stantibus, obwohl er, wie vordem gezeigt, die Gefallenen durchaus nicht vollständig aus der Kirche ausgeschlossen wissen will. In ep. 63,13 stellt er das gläubige Volk schlechthin als Kirche hin — ecclesia id est plebs in ecclesia constituta —, weil es ihm hier nur darauf ankommt, die Vereinigung des christlichen Volkes mit Christus als den allegorischen Sinn der Mischung des Weines mit Wasser in der Eucharistie darzustellen. Ganz verkehrt ist es da, die einzelnen Auslassungen zu urgieren und daraufhin auf Wandlungen in der Anschauung des Autors zu schließen.[1])

Doch wenden wir uns nunmehr der Frage zu, wie sich seine Lehre zur bisherigen Tradition verhält. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, einen vollständigen Traditionsbeweis zu führen, es sollen vielmehr nur einige besonders markante Zeugnisse aus der früheren Zeit herausgegriffen werden. Fassen wir dabei zunächst die Stellung des Bischofs in der Einzelgemeinde ins Auge, so hat schon 150 Jahre vor Cyprian der hl. Ignatius von Antiochien († 107) in ähnlicher Weise sich darüber ausgesprochen, und zwar mit einer solchen Bestimmt-

[1]) S. oben S. 58.

heit und Deutlichkeit, daß man an der Echtheit seiner Schriften gezweifelt hat, weil man die Tatsache einer so frühen Entwickelung der kirchlichen Verfassung nicht anerkennen wollte.[1]) Der Bischof ist ihm der Stellvertreter Gottes und muß als Verwalter des Hausherrn wie der Herr selbst angesehen werden.[2]) Der Bischof ist der Mittelpunkt der Kirche. Wer aus Gott und aus Christus ist, der ist auch mit dem Bischof; wer sich einem Schismatiker anschließt, hat keinen Anteil am Himmelreich.[3]) Wo die kirchlichen Obern nicht sind, ist von keiner Kirche die Rede.[4]) Wo der Bischof sich zeigt, dort soll auch das Volk sein, wie dort, wo Christus ist, die katholische Kirche ist.[5]) Nur in der Versammlung des Bischofs ist der wahre Gottesdienst, die rechte Feier der Eucharistie, die rechte Taufe.[6]) — Die Anführung dieser wenigen Stellen dürfte für unseren Zweck genügen.[7]) Sie zeigen, daß auch damals schon der Episkopat als die Grundlage der Kirche galt, wobei besonders zu beachten ist, daß diese Stellung des Bischofs auch dogmatisch begründet erscheint. Die Notwendigkeit, sich dem Bischof anzuschließen, beruht auf göttlichem Gesetze, das bei Verlust des Heils verpflichtet. Mag man daher auch unter ecclesia bei Ignatius noch nicht eine geschlossene, organisierte

---

1) Vgl. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tübingen 1883; L. Sobkowski, Episkopat u. Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Würzburg 1893 S. 62 f.

2) Ad Eph. 6,1.

3) Ad Philad. 3, 2. 3: ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται —. εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ.

4) Ad Trall. 3,1: πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους — τὸν ἐπίσκοπον — τοὺς πρεσβυτέρους — χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.

5) Ad Smyrn. 8,2: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω. ὥςπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Noch deutlicher spricht der Satz die Zentralstellung des Bischofs aus, wenn man mit Sohm (a. a. O. S. 197 A. 21) das ὥςπερ kausal faßt: Wo der Bischof ist, soll auch das Volk sein; denn wo Christus (vertreten durch seinen Bischof) ist, da ist die katholische Kirche.

6) Ad Smyrn. 8,1: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα. — 8,2: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

7) Näheres bei Schanz, Der Begriff der Kirche. Theol. Quartalschr. 1893 S. 554 ff; Apologie 3[3], S. 141 f, 183, 211, 299; Sohm, S. 193 f; Sobkowski a. a. O.; Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 1, Freiburg 1903 S. 119 f, Möhler, Die Einheit der Kirche. [2] 1843 S. 187 f.

Gemeinde im Sinne der späteren Zeit verstehen wollen, sondern die Versammlung der Menge mit dem Bischof als die jeweilige Darstellung der katholischen Kirche[1]), so steht doch dies unter allen Umständen fest, daß das Volk in seinem Heilsgeschäft an die Vermittelung des Bischofs gebunden war. „Durch das Amt des Episkopates wird der Gemeinde das Verhältnis zu Christus vermittelt und die Heilsordnung durch die Kirchenordnung, die ἕνωσις πνευματική durch die ἕνωσις σαρκινή bedingt gedacht.“[2]) „Ignatius bindet das Dasein der Christenheit an die Rechtsform der Bischofsgemeinde. Ignatius hat also keine unsichtbare, sondern eine an bestimmte Rechtsform gebundene sichtbare Christenheit.“[3]) Auch in der damaligen Zeit hatte also der cyprianische Satz „extra ecclesiam (d. i. außer der bischöflich verfaßten Kirche) salus non est“ seine volle Geltung.

Ähnliche, wenn auch nicht so klare Zeugnisse für die hierarchische Stellung des Bischofs finden sich auch bei den Schriftstellern der nachfolgenden Zeit.[4]) Erwähnt sei nur ein Wort aus dem Pastor des Hermas, nach dem diejenigen, welche nicht zu den Dienern Gottes halten, sondern allein gehen, ihre Seelen zu Grunde richten.[5]) Was Irenäus und Tertullian betrifft, so haben sie durch ihre starke Hervorhebung der apostolischen Succession der Bischöfe deutlich deren autoritative Stellung in der Kirche verkündet. Allerdings ist es vor allem die Gewährleistung des wahren Glaubens, die sie aus ihrem apostolischen Charakter ableiten, und nicht so sehr kirchliche Verfassungsrechte, wie es später Cyprian tut; aber das lag in der Situation begründet, aus der heraus ihre Schriften entstanden sind. Sie hatten gegen Häretiker zu kämpfen und demgemäß auf die Überlieferung und die Erhaltung des Glaubens vor allem den Nachdruck zu legen. Der hl. Cyprian dagegen, welcher dem Schisma zu steuern hatte, konnte mit der Berufung auf den wahren Glauben seinen Gegnern nicht

[1]) Sohm, S. 197.

[2]) Schanz, Theol. Quartalschr. 1893 S. 556.

[3]) Sohm, S. 200 Anm. 24. Dagegen Harnack (S. 369 A. 4.): „Von einer empirischen Einheit der Gemeinden zu einer Kirche, verbürgt durch irgend eine lex oder ein Amt, weiß Ignatius noch nichts.

[4]) S. Schanz, Theol. Quartalschr. 1893 S. 559 ff.

[5]) Sim. IX, 26, 3: μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσιν τὰς ἑαυτῶν ψυχάς. — Sohm, S. 198.

dienen, da diese ja den Glauben zunächst unangetastet ließen. Er mußte andere Gründe ins Feld führen, und er tat dies, indem er der den Leib der Kirche zerstörenden Tendenz der Schismatiker die auf göttlicher Anordnung beruhende kirchliche Einheit, der Unbotmäßigkeit der schismatischen Elemente die Pflicht des Gehorsams gegen die göttliche Autorität der Bischöfe entgegenhielt.[1]) Aber darf man hieraus wieder folgern, daß er den Glauben hinter der kirchlichen Verfassung zurücktreten läßt, oder gar behaupten, daß nach ihm „die Angehörigkeit an den Bischof die einzige Bürgschaft für das rechte Christentum" sei?[2]) Der Glaube wird natürlich bei jedem Christen als selbstverständlich vorausgesetzt. Mit Recht bemerkt Schanz[3]), daß es ganz ungerechtfertigt sei, „wenn man bei Cyprian das im Kampfe vorwiegend verwendete Moment für den vollen Begriff nimmt"; und dasselbe gilt auch hinsichtlich des hl. Irenäus und Tertullians.

Fußt so der hl. Cyprian mit seiner Lehre über die Stellung der Bischöfe auf der bisherigen Tradition, so ist dies auch der Fall mit seiner Beurteilung des Schismas. Schon aus den angeführten Äußerungen des hl. Ignatius geht klar hervor, daß man auch damals schon allen, welche sich von dem Bischof trennten, nicht nur die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern auch das Heil absprach.[4]) Irenäus stellt sie geradezu den Häretikern

[1]) Vgl. M. Winkler, Ist Cyprian ein Gegner des Traditionsprinzips? Passauer Theol.-prakt. Monats-Schrift. 1897 S. 761; ferner H. Reuter, Augustin. Studien, S. 233: „Durch die Natur der geschichtlichen Dinge war ihm (Cyprian) die praktische und theoretische Selbstverteidigung Bedürfnis geworden, aber befriedigt hat er dasselbe nicht in kleinlich egoistischer Weise, sondern in großem Stil durch Darlegung des Ursprungs und der Bedeutung des Episkopats, nicht in der Meinung, ein Außerordentliches zu sagen, sondern die alte katholische Überzeugung zu vertreten"."

[2]) So Sohm, S. 201.

[3]) Ebendas. S. 556. — Vgl. Schell, Kath. Dogmatik 1, Paderborn 1889 S. 88: „Nach der Bestimmtheit, mit welcher Irenäus an die Amtsfolge des Apostolats in der Kirche das Charisma der Wahrheit verliehen erklärte, können uns die Zeugnisse Cyprians nicht als Beweise der inzwischen vollzogenen Umgestaltung des Christentums und des Kirchenbegriffs gelten, wie Harnack behauptet, sondern nur als die Symptome fortschreitender Reflexion über die alte Glaubenserbschaft. Bei ihm, dem streitbaren Bischof, tritt die abstrakte Tradition hinter die konkrete Institution der bischöflichen Amtsnachfolge zurück, gegen deren Autorität sich niemand durch Festhalten abweichender Glaubenslehren empören darf, ohne sein Heil zu verlieren".

[4]) S. oben S. 61; ebenso die Stelle aus dem Pastor Hermae oben S. 62 A. 5; andere Zeugnisse bei Seitz a. a. O. S. 77 ff.

gleich. Sie sind ebenso wie diese von der Wahrheit abgefallen.[1]) Der Grund, weshalb die Trennung von der Kirche der Trennung von der Wahrheit gleichgesetzt wird, liegt darin, daß es dasselbe die Kirche belebende Prinzip, der heilige Geist, ist, der ebenso durch die Kraft der Liebe die kirchliche Einheit bewirkt, wie durch seine erleuchtende Tätigkeit den wahren Glauben erzeugt und bewahrt. Eines kann von dem anderen nicht getrennt werden. Wer sich daher von der kirchlichen Einheit und damit von der Verbindung mit dem heiligen Geiste lossagt, hat zugleich auch das feste Fundament für seinen Glauben verloren. Das ist ein Gedanke, der den Vätern ganz geläufig ist.[2]) Weil so Schisma und Häresie ihrem Wesen nach gleich sind, werden sie in der ältesten Zeit

---

[1]) Adv. haeres. IV, 26,2: „Reliquos vero, qui absistunt a principali succesione, et quocunque loco colligunt, suspectos habere (oportet) vel quasi haereticos et malae sententiae; vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae operantes. Omnes autem hi deciderunt a veritate." Ähnlich IV, 33,7. Harnack will allerdings in dieser Stelle finden, daß Irenäus die rechtgläubigen Schismatiker doch noch nicht auf eine Stufe mit den Häretikern stelle, indem er sie trotz der Ankündigung der schärfsten Strafen nicht zu jenen rechne, „qui sunt extra veritatem, i. e. extra ecclesiam". (D. G. 1[3] S. 387 A. 4). Doch gerade das Gegenteil trifft zu, wie der Zusammenhang der Stelle zeigt. Nachdem der Verfasser das Gericht Gottes angekündigt hat den Heiden und Juden (c. 1), den Marcioniten (2), den Valentinianern (3), den Ebioniten (4), den Doketen (5), den Pseudopropheten (6), fährt er in c. 7 fort: „Iudicabit autem et eos, qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes Dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae . ." und dann weiter: „Iudicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam." Es ist unmöglich, diesen letzten Satz im Gegensatz zu den unmittelbar vorher genannten Schismatikern auf die Häretiker zu beziehen, da diese ja schon im einzelnen vorher aufgeführt sind, sondern er kann nur den Sinn haben: „Der Herr wird überhaupt alle (auch die hier nicht Aufgezählten) verurteilen, „qui sunt extra veritatem, id est extra ecclesiam". Die Schismatiker werden demnach ausdrücklich zu diesen gerechnet.

[2]) S. darüber Möhler, Die Einheit der Kirche S. 11f. Nach ihm stellt z. B. der hl. Ignatius in allen seinen Briefen immer wieder das Eine dar, „daß die aus dem Schoße der Kirche aufzunehmende, die Gläubigen umfassende Liebe allein lehre, was Christus, was Christentum sei" (S. 12). — Auch Harnack muß zugestehen (S. 374): „Der Satz, daß nur in der Kirche die Wahrheit sei, und daß der hl. Geist und die Kirche unzertrennlich seien, ist doch bei Irenäus bereits von der katholischen Kirche im Gegensatz zu allem anderen, was sich christlich nennt, zu verstehen.

auch kaum unterschieden, wie ja wohl auch beide gewöhnlich mit einander verbunden waren. Aber auch nachdem man die Begriffe getrennt hatte, war man weit entfernt, das Schisma als minder verwerflich anzusehen als die Häresie. Im Gegenteil, man scheint die Ausstoßung der Schismatiker aus der Kirche für begründeter gefunden zu haben als die der Häretiker. So hatte Tertullian die Klage von Häretikern zu widerlegen, daß man sie mit Unrecht aus der Kirche ausschließe, da doch der Apostel nur die Schismen verboten habe. Er antwortet: „Haereses vero non minus ab unitate divellunt quam schismata et dissensiones".[1]) In der Folgezeit allerdings, als im Kampfe gegen die Häresie immer wieder die Einheit des Glaubens in den Vordergrund gerückt werden mußte, scheint die ursprüngliche Auffassung von dem Wesen und der Verwerflichkeit des Schismas dem Volksbewußtsein mehr entschwunden zu sein. So erklärt es sich, daß Cyprian in seinem Kampfe gegen die Novatianer einige Mal zu dem Einwand Stellung nehmen muß, daß Novatian doch keine Häresie eingeführt, daß er dieselbe Glaubensregel beibehalten habe usw.[2]) Es spiegelt sich also in diesen Einwendungen nicht der „bisher vorwaltende Begriff der Ekklesia" wieder, nach welchem der „apostolische Glaube das Wesen der Kirche ausgemacht" hätte[3]), sondern vielmehr ein unvollkommenes Verständnis für das wahre Wesen der Kirche, dem gegenüber Cyprian die alte grundsätzliche Auffassung zur Geltung bringt. Nicht „erst Cyprian hat die Identität von Häretikern und Schismatikern proklamiert".[4])

Es bleibt noch der Begriff der Gesamtkirche, wie ihn Cyprian zum Ausdruck gebracht hat, auf die Kontinuität mit der Lehre der vorangehenden Zeit zu untersuchen. Auch hier müssen wir die Annahme prinzipieller Neuerungen zurückweisen. Die Idee der katholischen Kirche als der Gemeinschaft der ganzen Christenheit ist so alt wie das Christentum selbst. Schon Ignatius hat den Terminus καθολικὴ ἐκκλησία in jenem Sinne gebraucht,[5]) wie heute auch von protestantischer Seite zugegeben

---

1) De praescript. haeret. 5.
2) Ep. 55,24; ep. 69,7.
3) Sohm, S. 202.
4) Harnack, 1[3], S. 388.
5) Ad Smyrn. 8,2; s. oben S. 61 A. 5.

wird,[1]) und ebenso ist sich die spätere Zeit dieser Einheit stets bewußt gewesen.[2]) Dieselbe offenbart sich auch schon vor Cyprian nicht nur in der Einheit des Glaubens, sondern auch in der Einheit der kirchlichen Verfassung. „Unus Deus, una fides et una disciplina."[3]) Zwar wurde auch hier im Kampfe gegen die Häresie die Glaubenseinheit in den Vordergrund gerückt,[4]) aber der Glaube war nicht das einzige Merkmal der Einheit. Die katholische Kirche war auch damals mehr als „die Kirche der rechten Lehre",[5]) mehr als die Gesamtheit der auf demselben Glaubensbekenntnis ruhenden, sonst aber unabhängig oder doch nur in einem lockeren Gefüge neben einander stehenden Gemeinden.[6]) Sie war und galt auch damals als ein lebendiger Organismus, dessen einzelne Glieder innerlich mit einander verbunden sind.[7]) Ihren äußeren Ausdruck fand diese Verbindung in dem lebhaften Verkehr der Gemeinden unter einander, indem die Bischöfe sich entweder schriftlich über die wichtigsten Vorfälle in ihren Kirchen benachrichtigten oder auf Synoden gemeinsame Beratungen abhielten, ferner in der als Zeichen der Brüderlichkeit geübten Gastfreundschaft.[8])

Doch war es nicht allein die Gemeinsamkeit des Interesses, was die Bischöfe zusammenführte, nicht allein die Sorge für die Erhaltung des gemeinsamen Glaubens und für die Durchführung der im göttlichen Gesetze begründeten Kirchenzucht, auch nicht bloß die moralische Vorstellung, daß sie als Christen

---

[1]) Vgl. Schanz, Apologie 3[3], S. 211 A. 5; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. 1, S. 121; bes. Sohm, S. 197 A. 2. Nach ihm ist der Begriff der katholischen, d. i. der Gesamtkirche, der ursprüngliche, und die Einzelgemeinde erscheint stets nur als die Darstellung der gesamten Christenheit.

[2]) Die Belege dafür s. bei Sohm, a. a. O.

[3]) Tertullian, De exhort. cast. 7; de virg. veland. 2: „Una nobis et illis (sc. den griechischen und barbarischen Kirchen) fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus."

[4]) So bes. von Irenäus und Tertullian; s. Schanz Ap. 151 f.

[5]) Harnack 1[3], S. 378.

[6]) O. Ritschl, a. a. O. S. 87.

[7]) Vgl. Möhler, Die Einheit der Kirche. S. 207 f.

[8]) Tertullian, De praescr. haer. 20: „Sic omnes (sc. ecclesiae) primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio."

in brüderlicher Liebe einander entgegen kommen müßten,[1]) sondern es war das Bewußtsein, daß man nur innerhalb der großen katholischen Gemeinschaft in Verbindung mit Christus steht. Alle Gläubigen sind Glieder des Leibes Christi, der vom heiligen Geiste beseelt wird. Wer sich daher von dem Leibe Christi, d. i. der Kirche, trennt, gibt damit die lebendige Verbindung mit dem heiligen Geiste auf. Mit diesem, der damaligen Zeit ganz geläufigen[2]) Gedanken ist der letzte Grund der kirchlichen Einheit klar ausgesprochen. Daß aber diese Einheit nicht als bloße Einheit der Gesinnung gedacht wurde, sondern daß man auch ihre Realisierung in der äußeren Verfassung der Kirche voraussetzte, folgt ohne weiteres aus der Analogie der Einheit in der Einzelkirche.[3]) Wie in dieser sich die innere Einheit in dem äußeren Anschlusse an den Bischof auswirkt, so muß naturgemäß die innere Einheit aller Gemeinden in dem äußeren Zusammenschlusse aller Bischöfe ihren Ausdruck finden. Die Gründe, welche für die Einheit der Einzelkirche geltend gemacht werden, haben dieselbe Bedeutung für die Einheit der ganzen Kirche.[4]) In diesem Sinne bemerkt Schanz[5]) im Anschlusse an die Stelle aus dem Martyrium des hl. Polykarp, „daß Christus der Hirt der über den ganzen Erdkreis verbreiteten katholischen Kirche sei“: „So gewiß die Kirche zu Smyrna eine empirisch gegebene Kirche war, so mußten Ignatius und der Verfasser des Martyriums auch an

---

[1]) So Harnack, S. 382 A. 3.

[2]) Vgl. Clemens Rom. ad Corinth. c. 47: „Haben wir nicht einen Gott, einen Christus und einen über uns ausgegossenen hl. Geist, eine Berufung in Christus? Warum trennen und zerreißen wir die Glieder Christi, warum empören wir uns gegen den eigenen Leib bis zu solchem Wahnsinn, daß wir vergessen, daß wir zusammengehörige Glieder sind?“ Ähnlich Hermas, Vis. III, 12: „Sic quoque ii, qui crediderunt Deo, per filium eius induti sunt spiritum. Ecce unus erit spiritus et unum corpus.“ — Andere Stellen bei Schanz, Apol. 3[3], S. 183—186; Möhler, a. a. O. S. 2—6.

[3]) Vgl. Möhler, a. a. O. S. 223.

[4]) Vgl. die eben zitierten Stellen von Klemens und Hermas, dann bes. Ignatius (ad. Magn. 7,1): „Ein Gebet, eine Bitte, ein Herz, eine Hoffnung in der Liebe.“ Wie er die Einheit der Gemeinde mit der Eucharistie in inneren Zusammenhang bringt, (ad Philad. 4: ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις), so erzählt Irenäus von der Sitte, daß sich die Bischöfe gegenseitig die Eucharistie als Zeichen der Gemeinschaft schickten. S. Möhler, a. a. O. S. 219.

[5]) Apol. 3[3], S. 185.

eine empirische katholische Kirche auf dem Erdkreise denken, deren Einheit durch die Einheit der katholischen Bischöfe repräsentiert und vermittelt war."

Allerdings ist das organische Verhältnis, in welchem die Bischöfe zu einander standen, vor Cyprian noch nicht begrifflich formuliert worden, aber das praktische Verhalten der Bischöfe zeigt, daß sie sich desselben trotzdem wohl bewußt waren. Sie fühlten sich als Bischöfe der katholischen Kirche, denen die Sorge nicht nur für die eigene Gemeinde, sondern auch für die ganze Kirche zukam. Dieser Grundsatz, den später Cyprian[1]) und der römische Klerus[2]) aussprachen, veranlaßte schon den hl. Klemens von Rom, ordnend in die Verhältnisse der korinthischen Gemeinde einzugreifen; in diesem Sinne richtete der hl. Ignatius seine Briefe an die verschiedensten Gemeinden, um sie im Glauben zu befestigen; in diesem Sinne wurden wichtige Angelegenheiten der Einzelkirchen auf gemeinsamen Synoden beraten[3]) oder es wurden andere Gemeinden um ihren Rat angegangen.[4]) Besonders kam die Sorge für andere Gemeinden zur Geltung, wenn dieselben verwaist waren, indem dann die Nachbarbischöfe die Wahl des neuen Bischofs zu leiten hatten.[5]) Auch darin zeigte sich der innerliche Zusammenhang der Kirche, daß rechtskräftige Handlungen der einzelnen Bischöfe von den anderen als solche anerkannt werden mußten.[6]) Wie sehr die Verbindung aller Gemeinden für notwendig erachtet wurde, erkennen wir schließlich aus dem Umstande, daß Leute wie Marcion, Valentin und später die Montanisten ein so großes Gewicht darauf legten, die Anerkennung seitens der anderen Kirchen, zumal der römischen und die

[1]) Ep. 68,1—3.

[2]) Ep. (int. Cypr.) 36,4.

[3]) S. Möhler, a. a. O. S. 218; vgl. die Beratung der früher erörterten spanischen Angelegenheit auf einem afrikanischen Konzil unter dem Vorsitze Cyprians (s. oben S. 33).

[4]) Vgl. ep. 36,4.

[5]) Ep. 67,5; vgl. Sohm, S. 285.

[6]) Marcion, der, von seinem Vater exkommuniziert, in Rom um die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft nachsuchte, erhielt die Antwort: „Wir können dies ohne Genehmigung deines verehrten Vaters nicht tun; denn wir haben einen Glauben und eine Gesinnung, wir können deinem Vater, unserm guten Kollegen, nicht entgegenhandeln." Epiphanius, Haeres. 42. Möhler, a. a. O. S. 217.

Aufnahme in die Kirchengemeinschaft zu erhalten.[1]) Wir würden das nicht recht verstehen, wenn wir in der Gemeinschaft nichts anderes als den Ausdruck der allgemeinen christlichen Bruderliebe sehen wollten.

Es soll nicht behauptet werden, daß die angeführten Tatsachen aus sich allein einen zwingenden Beweis dafür darstellen, daß man auch damals die Überzeugung von der dogmatischen Notwendigkeit der gesamtkirchlichen Einheit hatte; aber soviel steht fest, daß die praktische Betätigung der Einheit damals dieselbe war, wie sie später durch den Kirchenbegriff Cyprians gefordert wurde. Daß aber unser Kirchenvater nicht etwa dieser geltenden Praxis durch seine Theorie erst die dogmatische Unterlage gegeben habe, beweist die Tatsache, daß die innere Notwendigkeit der kirchlichen Einheit, wie wir gezeigt haben, auch von den früheren Vätern klar gelehrt worden ist. Er hat der Sache nach nichts Neues eingeführt. Sein Verdienst besteht darin, daß er die schon vordem in ihrer inneren Notwendigkeit erkannte und praktisch betätigte kirchliche Einheit auch in ihrer äußeren Ausprägung in der Verfassung auf einen begrifflichen Ausdruck gebracht hat. Er hat gezeigt, wie der in der Kirche lebende hl. Geist die Einheit bewirkt, nämlich durch den einen einheitlichen Organismus darstellenden Episkopat. „Unus spiritus et unum corpus" hatten die früheren Väter von der Kirche gelehrt; der hl. Cyprian lehrt: „una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus."[2])

---

[1]) Vgl. Möhler, ebendas. Harnack $1^3$, S. 446.

[2]) Ep. 55,24; vgl. Möhler, a. a. O. S. 222. — Schanz, Der Begriff der Kirche. Theol. Quartalschr. 1893 S. 584: „Die formelle Bildung war durch die Verhältnisse notwendig geworden, aber ein neuer ‚Begriff' war es nicht." — Reuter, Augustin. Studien. S. 232. Nach ihm deutet Cyprians Lehre „richtig die Grundstimmung des katholischen Occidents."

# Lebenslauf.

Geboren bin ich, Bernhard Poschmann, am 1. September 1878 zu Heinrikau in Ostpr. als Sohn des Tischlermeisters Anton Poschmann und seiner Ehefrau Katharina, geb. Liedig. Den Elementarunterricht empfing ich in der Schule des Heimatortes. Ostern 1893 kam ich auf das Gymnasium zu Braunsberg, wo ich nach sieben Jahren, Ostern 1900, das Zeugnis der Reife erlangte. Hierauf studierte ich am Lyceum Hosianum zu Braunsberg sechs Semester Theologie und Philosophie und erhielt dann ein Jahr hindurch meine praktische Ausbildung im dortigen Priesterseminar. Am 31. Januar 1904 wurde ich vom Hochwürdigsten Herrn Bischof von Ermland Dr. Andreas Thiel zum Priester geweiht. Von Februar bis September desselben Jahres war ich in Stolzhagen zunächst als Kaplan, später als Kommendarius angestellt und wurde dann als 2. Kaplan nach Seeburg versetzt, wo ich bis Oktober 1905 blieb. Nunmehr ging ich mit der Erlaubnis meines Hochwürdigsten Herrn Diözesan-Bischofs nach Breslau, um an der dortigen Universität meine theologischen Studien fortzusetzen. Auf Grund meiner Arbeit: „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian“ wurde ich zum examen rigorum zugelassen, welches ich am 25. Juni 1907 bestand.

Allen meinen Lehrern in Braunsberg wie in Breslau schulde ich für die Förderung meiner Studien den größten Dank.

Es waren in Braunsberg die Herren:

*Dittrich, Gigalski, Kolberg, Kranich, Marquardt, Niedenzu, Oswald, Röhrich, Schulz, Übinger, Weiß, Weißbrot;*

in Breslau:

*Baumgartner, Krawutzcki, Lämmer, Nikel, Pohle, Rohr, Sdralek, v. Tessen-Węsierski, Triebs, Wendland.*

Zu ganz besonderem Danke bin ich verpflichtet dem Herrn Professor Dr. Pohle, der mir das Thema der Dissertation gestellt hat und jederzeit in der liebenswürdigsten und entgegenkommendsten Weise mit seinem Rate zur Seite gestanden ist.